REVISTA TEOLOGICĂ



ex. A

SERIE NOUĂ, Anul III, (75), Nr. 4, OCT.—DECEMBRIE, 1993

EDITURA MITROPOLIEI ARDEALULUI
SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢĂ ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

CUPRINS

Pag

PASTORALE ARHIEREŞTI

STUDII ŞI ARTICOLE

ÎNDRUMĂRI OMILETICE

REVISTA TEOLOGICĂ

— REVISTA OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI —

4

SERIE NOUĂ, Anul III (75), Nr. 4, OCT.—DEC., 1993

Tiparul TIPOGRAFIEI EPARHIALE SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢA ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

REDACŢIA ŞI ADMINISTRAŢIA

STR. MITROPOLIEI, Nr. 24, Cont B.C.R. 45.10.4.09.2

† ANTONIE

DIN MILA LUI DUMNEZEU, ARHIEPISCOP AL SIBIULUI ŞI MITROPOLIT AL ROMÂNILOR ORTODOCŞI DIN ARDEAL, CRIŞANA ŞI MARAMUREŞ

P.C. protopopi, P. C. preoţi şi diaconi, cinului monahal şi tuturor binecredincioşilor creştini din de Dumnezeu păzita noastră Arhiepiscopie, Har, ajutor şi bucurie de la Dumnezeu, iar de la noi arhierească binecuvântare.

Iubiţi credincioşi,

Sunt evenimente de care în mod obligatoriu trebuie să ne aducem aminte din când în când, cu toate că viaţa, cu toate ale ei, ne solicită atenţia şi grijile în multe direcţii. Uneori ne copleşeşte cu grijile zilnice legate de familie: „pâinea cea de toate zilele", educaţia copiilor. Alteori ne copleşeşte cu griji legate de profesiune: obţinerea unui loc de muncă pe măsura calificării, sau pierderea locului de muncă şi ameninţarea şomajului. Şi, de ce nu, uneori ne solicită cu multe griji sociale şi politice, mereu cu intenţia de a contribui la construirea în lume şi în ţara noastră a unei societăţi mai bine rânduite, stabile, mai drepte, a unei societăţi morale care să ne garanteze o viaţă sigură, să ne elibereze de teama de *„omul rău"*, de *„omul fără Dumnezeu"*, cum zice poporul nostru cu o veche educaţie creştină. Am scăpat de un *„regim fără Dumnezeu"* şi, ştim toţi cum a fost, dar au mai rămas încă *„oameni fără Dumnezeu"* adică fără teama de dreptatea şi judecata lui Dumnezeu, oameni care ţin să ne facă rău şi, să ne facă să trăim în teamă, chiar într-o societate liberă care nu-şi înţelege bine libertatea.

Aproape jumătate de secol s-au făcut eforturi ca să se elimine Dumnezeu din viaţa oamenilor. Dumnezeu însă ştiind că fără El nu se poate, n-a plecat. A rămas cu noi şi, până la urmă, cei care s-au luptat cu Dânsul au trebuit să se recunoască învinşi. Le-a dat de multe ori ocazii de îndreptare, dar rămânând neascultători, în cele din urmă au fost înlăturaţi.

În tot timpul acelei jumătăţi de secol de luptă cu Dumnezeu, doi factori, două forţe au rămas active în rezistenţa faţă de încercările de descreştinare a poporului român: Biserica şi familia creştină. Aceşti doi factori nu pot să nu fie recunoscuţi de oricine, oricât de bântuiţi

de rea credință ar fi unii, ca urmare a unei educații care i-a îndepărtat intenționat de Dumnezeu și i-a deformat sufletește.

Pe de o parte, Biserica a propovăduit mereu, prin ierarhia ei, episcopi, preoți și diaconi, existența lui Dumnezeu, răspunderea în fața lui Dumnezeu pentru faptele noastre, într-un cuvânt, morala creștină ca regulă de viață și de speranță într-o lume mai bună.

Pe de altă parte, familia creștină și-a educat copiii în frica lui Dumnezeu, i-a botezat, i-a cununat, la biserică atunci când le-a venit vremea căsătoriei, iar copiii și-au îngrijit părinții cu respect, iar atunci când au trecut dincolo, i-au înmormântat după tradiția creștină.

Și Biserica și familia, ca tot creștinul, ca forțe vii ale credinței, au rezistat întotdeauna atacurilor celor rătăciți de la credință, au rezistat împotriva statului ateu, rugându-se deschis și public lui Dumnezeu în rugăciunea *„Tatăl nostru"*: *„Vie Împărăția Ta"*. Căci ori de câte ori împărățiile pământești se depărtează de legile morale, împiedică dreptatea și tulbură liniștea oamenilor, creștinii se roagă: *„să vină Împărăția lui Dumnezeu și să se facă voia Sa"*. Această rugăciune de toți cunoscută și rostită, e chemarea dreptății lui Dumnezeu. Chemarea lui Dumnezeu în mijlocul nostru, în lume. Ca să facă din nou dreptate pentru toți. Ca să ne învețe legea morală. Să ne învețe cum să trăim ca să ne fie nouă bine, pe pământ și în cer.

Spuneam la început că sunt evenimente de care, în mod obligatoriu, trebuie să ne aducem aminte, din când în când, în ciuda tuturor întâmplărilor și grijilor prezente care ne împrăștie atenția în altă parte. Să stăruim în mai multă și mai adâncă meditație când rostim: *„Vie Împărăția Ta"* (Matei 6, 10). Iată un eveniment de care ne aducem aminte an de an, la vremea aceasta, și care nu este altceva decât coborârea Fiului lui Dumnezeu pe pământ: *Nașterea Domnului!* El coboară în sufletele noastre aducându-ne aminte că rămâne în ele: *„Împărăția lui Dumnezeu este în voi"* (Luca 17, 21). De aceea chiar și acolo unde, în afară, nu se ține seama de Împărăția lui Dumnezeu, ea există în sufletele celor care o primesc. Căci ea se oferă tuturor. Ea se oferă și societății, și lumii. *„Eu de aceea am venit ca lumea să aibă din plin viață"* (Ioan 10, 10), adică o viață completă, desăvârșită, cu relații drepte între oameni, în dreptate, în într-ajutorare, în iubire.

Drept credincioși creștini,

Mântuitorul Iisus Hristos s-a născut, om printre oameni, trăind ca noi, suferind ca noi, propovăduindu-ne rânduieli de viață care să ni se potrivească, să nu fie peste puterile noastre. S-a dat pe Sine exemplu viu, dăruindu-ne propria lui putere de viață pentru ca, astfel, ceea ce a învățat și a făcut El, să putem face și noi.

El ne-a vrut buni, iertători, iubitori. A vrut oameni buni. Dar a vrut și o societate bună. Căci numai oamenii buni pot alcătui o societate bună. Oamenii în sufletul cărora Împărăția lui Dumnezeu și-a fă-

cut loc, vor face împreună o Împărăţie a lui Dumnezeu, din care să dispară răutatea, crima, furtul, vorbirea de rău, invidia, păcatele trupeşti, pentru ca astfel viaţa noastră să fie închinată lui Dumnezeu, adusă în faţa Lui ca o jertfă vie (cf. Rom. 12, 1).

În creştinismul nostru popular se foloseşte adesea cuvântul *omenie*. Omenia este ambianţa creată de credinciosul purtător de har în mediul său personal şi în comuniune cu semenii lui. Credinciosul devine astfel un creator de relaţii interpersonale frăţeşti, unde nu pot lucra puterile răului. *„Iată un om de omenie"*, se zice despre un om cumsecade, în care poţi avea încredere, pe care îl ştii cinstit, săritor la nevoie, adică *om al oamenilor*, om dăruit oamenilor. Un om care se dăruieşte oamenilor, e omul lui Dumnezeu. Românul întreabă în limbajul lui zilnic: Cine e acolo, când îi bate cineva la uşă, şi răspunsul vine ca şi o parolă militară de recunoaştere: *„Om bun!"* Cu alte cuvinte: Om al lui Hristos, om după modelul lui Hristos, om pe care îl poţi primi în casă fără teamă.

Mântuitorul s-a întrupat — Dumnezeu a venit pe pământ sub chip de om — ca să ne facă *oameni buni*. Numai aşa vom moşteni şi după ce vom trece viaţa aceasta, Împărăţia cerurilor, Raiul, mântuirea, şederea în latura drepţilor, o veşnicie fericită. Omenia nu este altceva decât faţa umană, istorică, faţa întoarsă spre pământ a Împărăţiei lui Dumnezeu.

Dacă înţelegem acest lucru, atunci am înţeles *Naşterea Domnului*. Atunci, cum spunem în colinde: Naşterea lui Hristos ne este de folos!

Iubiţi credincioşi,

„Tatăl nostru" e o adresare în rugăciune care vrea să-I spună lui Dumnezeu că toţi suntem şi ne simţim fraţi şi surori. Avem acelaş *„Tată"*, adică aceeaşi origine cerească. Şi ne rugăm, chiar singuri fiind, ca şi cum ne-am ruga laolaltă. Nu zicem: Tatăl meu! Aşa ne-a învăţat Mântuitorul. Şi tot ce cerem, cerem pentru toţi. Ce frumos sentiment de familie, de solidaritate. Cum ne-a învăţat Dumnezeu să fim generoşi, şi noi Îl ascultăm! Ne mărturisim fii ai aceluiaşi Tată, ca într-o familie. Ce decurge de aici? Înseamnă că trebuie să ne tratăm şi noi, unii pe alţii, ca fraţi şi surori, dacă Dumnezeu ne tratează aşa şi dacă noi ne recunoaştem, în faţa Lui, ca fii ai Lui. Să fim generoşi şi între noi. Să ne ajutăm unii pe alţii. Să iertăm când ne greşeşte cineva, şi să cerem iertare când greşim noi. Să cerem preotului la spovedanie, cu căinţă, dezlegarea de păcate. Căci numai dezlegarea de păcate poate să deschidă poarta de intrare a Împărăţiei lui Dumnezeu în mijlocul nostru. *Omenia* este unul din darurile Împărăţiei. A cere iertare lui Dumnezeu prin rugăciune şi a primi iertarea prin mărturisirea păcatelor, iată o cale deschisă coborârii Împărăţiei lui Dumnezeu pe pământ şi deschiderea ei pentru noi în ceruri. *„Şi eu în virtutea harului ce mi s-a dat de sus, de a lega şi dezlega, te iert şi te dezleg!"*, zice preotul. Aceasta este *„vestea cea bună"* şi

„evanghelia" pe care o poate auzi orice credincios, oricând și oriunde.

Preotul zice aceasta nu în numele lui ci *„în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh"*. Numai un preot adevărat, hirotonit de un episcop, simbolul prezenței lui Iisus Hristos și al Apostolilor în mijlocul comunității, poate să confirme iertarea păcatelor.

Spunem aceasta acum, în atenția preoților și a credincioșilor, pentru a arăta că Biserica este un spațiu al împăcării, o împăcare care decurge din prezența lui Hristos în mijlocul Apostolilor și din prezența Apostolilor în mijlocul credincioșilor, prezență mereu vie și lucrătoare în Tainele Bisericii. Scara care duce la Împărăția lui Dumnezeu trece prin Biserică, în care cei legați vremelnic pentru păcate, sunt dezlegați de ele pentru veșnicie.

Cei fără Biserică și fără preoți adevărați nu pot fi iertați de păcate oricât i-ar asigura cineva că sunt de pe acum mântuiți. Fără să fi trecut prin mărturisire, pocăință și dezlegare, după sfaturile duhovnicului și rânduielile din bătrâni, nu pot ajunge la Împărtășirea cu Dumnezeu.

Cel născut într-o zi ca aceasta, de care ne amintim cu evlavie, în reculegere, cu cinstirea cuvenită Fiului lui Dumnezeu, a pogorât pe pământ ca să ne învețe cum să trăim și cum să ne mântuim.

Evangheliile ne reproduc învățăturile și faptele Mântuitorului dându-ne probe indiscutabile despre faptul că El a fost Dumnezeu coborît printre noi. Acesta a fost cel mai mare eveniment al tuturor timpurilor lumii, după marele eveniment al Creației. Mântuitorul a venit să facă din vechea creație o nouă Creație, o Împărăție a omului bun, a omului credincios, a omului moral, a omului scos de sub păcat, *„a omului lui Dumnezeu"*, cum spune Sf. Apostol Pavel (II Tim. 3, 17).

Fiecare din noi ne sărbătorim ziua de naștere. Facem mici sărbători în familie. Ne facem daruri, ne facem bucurii.

Astăzi sărbătorim *ziua Nașterii după trup a Fiului lui Dumnezeu*, unul din Treimea cea unică, Fiul din veci al Tatălui. Cel a cărui Naștere o serbăm s-a născut copil, ca noi, și s-a adresat cu insistență copiilor, ca să se maturizeze *„ca oameni buni"*. Copiii simt aceasta și Îl vestesc peste tot prin colinde. Îl simt aproape de ei, cum a și fost când a zis: *„Lăsați copiii să vină la Mine"* (Matei 19, 14) sau când i-a dat drept model celor mari: *„De nu vă veți întoarce și nu veți fi ca și copiii, nu veți intra în Împărăția Cerurilor"* (Matei 18, 3). Copilul e omul curat, fără răutate, fără păcat. Începem prin a fi buni. Să ne continuăm viața prin a rămâne buni.

Iisus Hristos, născut în Betleem, vine ca om model. De aici s-a născut teologia asemănării cu Hristos, teologia realizării în noi a chipului lui Hristos în toate, în credință, și în fapte bune.

Vă fac tuturor cu prilejul sărbătorilor Nașterii Domnului, al Anului Nou și al Botezului cele mai bune urări de sănătate și de înnoire a vieții, după chipul și asemănarea Celui pogorît din ceruri. Să fim

toți, cu bucurie și cu speranță că ne va sta în ajutor pentru o viață mai bună și pentru dobândirea mântuirii.

Să fiți sănătoși!

Al vostru către Domnul
rugător și pururea de bine voitor

† A N T O N I E
Arhiepiscop al Sibiului și mitropolit al Ardealului, Crișanei și Maramureșului

Dată în reședința noastră din Sibiu, cu prilejul Nașterii Domnului din anul mântuirii 1993, și cu prilejul Anului Nou 1994.

† BARTOLOMEU

DIN MILA LUI DUMNEZEU, ARHIEPISCOP AL VADULUI, FELEACULUI ŞI CLUJULUI,

CINULUI MONAHAL, PREA CUCERNICILOR PROTOPOPI, PREOŢI ŞI DIACONI ŞI TUTUROR BINECREDINCIOŞILOR CREŞTINI: HAR, PACE, AJUTOR ŞI MILĂ DE LA DUMNEZEU, IAR DE LA NOI, ARHIEREASCĂ BINECUVÂNTARE!

Iubiţii mei fii sufleteşti,

Printre cântările utreniei din 25 Decembrie se află şi unul din cele mai frumoase texte ale imnografiei noastre răsăritene: **Condacul Naşterii,** întocmit de sfântul Roman Melodul şi cântat pentru întâia oară chiar de el în biserica Sfânta Sofia din Constantinopol. Imnul sună astfel:

„Fecioara astăzi pe Cel mai presus de fiinţă naşte,
şi pământul peştera Celui neapropiat aduce;
îngerii cu păstorii slavoslovesc
şi magii cu steaua călătoresc;
că pentru noi S'a născut Prunc tânăr,
Dumnezeu Cel mai'nainte de veci".

Aţi observat, desigur, cum marea lui frumuseţe literară se alcătuieşte pe o rară adâncime de cugetare teologică, una din cele mai rafinate de-a lungul secolelor creştine. Să ne oprim puţin asupra lui şi să încercăm a-i desluşi înţelesurile.

A-L naşte Fecioara pe Hristos înseamnă a-I da fiinţă Celui ce este mai presus de fiinţă; a-L naşte'n trup omenesc pe Cel ce l-a făcut pe om; a-L aduce'n timp pe Cel ce este deasupra timpului; a-L întrupa pe Creator în trupul propriei Sale creaţii. Aici se cuprinde întreaga taină a pogorârii lui Dumnezeu pe pământ.

Iar pământul? ce face pământul? Se poartă ca o fiinţă vie: *Celui neapropiat Îi aduce peştera.* „Cel neapropiat" nu este altcineva decât Dumnezeul veşnic şi nesfârşit, Cel de Care nu te poţi „apropia" pentru că El nu este într-un anumit loc, ci pretutindeni. Dumnezeu este Acela Care izvorăşte „lumina cea neapropiată". Strălucirea care copleşeşte orice altă lumină, Soarele duhovnicesc în ale cărui raze se scaldă, ca într-o baie de sfinţenie, sufletele celor mântuiţi. Pământul, da, pământul este cel ce-I aduce peştera. Aici cuvântul „a aduce" înseamnă, de fapt „a proaduce", a pune înainte, a oferi ceva cuiva. E ca şi cum pământul ar ţine pe palme peştera din Betleem şi I-o îmbie lui Dumnezeu pentru ca Acesta să-Şi afle adăpost spre a Se naşte-n trup. Peştera nu e o construcţie făcută de mână; ea face parte din plămada însăşi a pământului. Prin faptul însă

că-L adăposteşte pe Dumnezeu, ea devine cer, aşa cum preafrumos se spune în **Axionul Naşterii:** *„cer fiind peştera“*. Din acest moment, peştera încetează de a mai fi o simplă încăpere; pereţii ei dispar şi-n locul lor se deschide nesfârşitul ceresc, al Tatălui „Carele este în ceruri“ şi Care-Şi trimite Fiul să Se nască pe pământ, anume într-o grotă deschisă spre inima pământului şi pe care el, pământul, I-o oferă din inimă.

Ştim din Sfânta Scriptură că-n preajma Betleemului se aflau nişte păstori care-şi păzeau, noaptea, turmele. Ei au fost primii cărora îngerul Domnului le-a vestit naşterea lui Hristos şi primii care-au văzut şi auzit mulţimile îngerilor cântând: *„Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu şi pe pământ pace, între oameni bunăvoire!“*. „A slavoslovi“ este un cuvânt greu de tradus în româneşte. Îi corespunde grecescul „a doxologi“, dar nici acesta nu presupune o traducere uşoară. Verbul înseamnă: a-I aduce slavă lui Dumnezeu cântând; a-L glorifica pe Dumnezeu; a-I cânta lui Dumnezeu cântări de laudă. Este exact ceea ce făceau îngerii în momentul naşterii lui Iisus. Imnul nostru întregeşte imaginea biblică şi ni-i înfăţişează pe păstori îndreptându-se spre peştera Betleemului şi cântându-I lui Dumnezeu laolaltă cu îngerii de deasupra. Aşadar, alte hotare care se topesc: cerul se întrepătrunde cu pământul şi pământul cu cerul, purtătorii de trup cântă împreună cu cei fără de trup, lumile care pân-atunci păreau străine se regăsesc în armonia lor dintru-nceput. *„Îngerii cu păstorii slavoslovesc...“*.

„. . . şi magii cu steaua călătoresc“. Magii erau nişte înţelepţi ai Răsăritului care se îndeletniceau îndeosebi cu astrologia, adică cu cititul în stele; ei cercetau noaptea zodiile, în speranţa că de la ele vor căpăta răspunsuri la marile lor întrebări despre viaţă şi moarte, despre traiul omului şi al omenirii. E sigur că astfel de răspunsuri nu puteau veni de la nişte astre neînsufleţite, ci numai de la Dumnezeu, Cel ce le-a creat şi care poate să facă din ele instrumente ale voii şi planurilor Sale. Pe de altă parte, însă, până la acei magi ajunseseră Scripturile proorocilor evrei, cele ce vesteau venirea Unsului lui Dumnezeu, Cel ce avea să fie Mântuitorul tuturor oamenilor. Atunci, la un moment dat, Dumnezeu a făcut ca în cugetele acelor înţelepţi să se întâlnească Scripturile cu astrele; în acest fel, din marea mulţime a stelelor cerului s-a ales una care să le lumineze Scripturile; ea le-a devenit astfel călăuză-n cale lungă, purtându-i până la Ierusalim şi apoi până la locul unde, în sfârşit, aveau să-L afle pe Pruncul Iisus, Căruia I s-au închinat cu daruri. Iată, aşadar, cum *„magii cu steaua călătoresc“*; ei, magii, cei ce se închinau stelelor, de la o stea au învăţat să I se închine lui Hristos, Cel ce era mai mult decât o stea şi decât toate stelele la un loc: El era *„Soarele Dreptăţii“*, Cel ce crease stelele şi-n faţa căruia stelele pălesc. Drumul magilor călăuziţi de stea devine astfel lungul drum al omenirii către Dumnezeul Cel adevărat, dar şi părtăşia întregului univers la descoperirea acestui drum. Dacă îngerii merg laolaltă cu păstorii prin cântec, steaua merge laolaltă cu magii prin lumină. „Câtă splendoare!“

Dar, iubiţii mei, pentru ce toate acestea? Ne-o spune tot imnul: Fiindcă *„pentru noi S-a născut Prunc tânăr, Dumnezeu Cel mai-nainte

de veci". Da, *„pentru noi și pentru a noastră mântuire"*, cum se spune în Simbolul Credinței. Domnul S-a născut nu numai pentru păstori și nu numai pentru magi, nu numai pentru oamenii simpli și nu numai pentru cei învățați, ci „pentru noi toți", pentru tot omul. Că dacă prin Adam, părintele omului, a venit moartea tuturor oamenilor, prin Iisus Hristos, Fiul Omului, a venit Viața întregii omeniri. Da, acesta a fost singurul motiv și singurul scop al pogorârii lui Dumnezeu pe pământ; de dragul nostru a făcut-o, al tuturor oamenilor, chiar și atunci — dar mai ales atunci — când ei devin peste măsură de păcătoși. Mai mare iubire decât aceasta nici că se poate!

Iubiții mei, imnul acesta își propune în primul rând să readucă în amintirea noastră evenimentul istoric al nașterii Domnului, faptul că acum o mie nouă sute nouăzeci și trei de ani S-a născut Iisus în Betleemul Iudeii. Această naștere e un fapt real, atestat de sfintele evanghelii și de alte mărturii contemporane, iar comemorarea faptului e menită să-l reactualizeze în propriile noastre conștiințe. În același fel sărbătorim, de pildă, atâția ani de la nașterea unui mare scriitor, a unui mare muzician, a unui mare om de știință sau a unui mare erou.

Dar sărbătoarea noastră creștină e mai mult decât atât, adică mai mult decât o simplă comemorare, oricât ar fi ea de strălucită. În chiar prima propoziție a imnului pe care vi-l înfățișez există un cuvânt-cheie, care-i dă cântării și o altă măsură, mult mai adâncă. Ascultați: *„Fecioara astăzi pe Cel mai presus de ființă naște"*. Cheia spre adâncime este cuvântul *„astăzi"*. Fecioara, într-adevăr, L-a născut pe Hristos *atunci*, în zilele regelui Irod, dar Îl naște și *astăzi*, în vremea noastră, în chiar clipa când comemorăm evenimentul. Atunci s-a petrecut nașterea istorică, *astăzi* se petrece nașterea mistică, pogorârea tainică a lui Iisus în viața noastră duhovnicească. Aceasta este una din tainele creștinismului: în plan istoric, comemorarea evenimentului religios ne face contemporani cu el; în plan duhovnicesc, transfigurarea lui mistică îl face contemporan cu noi. Oare nu credem noi că Domnul, Cel ce o singură dată S-a jertfit pe cruce, Se jertfește necontenit în actul mistic și real al fiecărei Liturghii? Or, El Se jertfește-n fiecare Liturghie pentru că de fiecare dată Se și naște-ntr'însa. Liturghia se începe în firida proscomidiarului, unde este zugrăvită Nașterea Domnului, și se termină pe sfântul antimis, unde este zugrăvită Punerea Sa în mormânt, ca prefigurare a Învierii.

Că este așa, ne-o dovedește un alt cuvânt al imnului, care se află în ultima frază. Ascultați din nou: *„că pentru noi S-a născut Prunc tânăr"*. De ce *„tânăr"?* Nu este acesta un cuvânt de prisos? Ce poate fi mai „tânăr" decât un prunc de abia născut?... Ei bine, cuvântul acesta de la urmă, *„tânăr"*, îl întărește pe cel de la-nceput, *„astăzi"*. Orice prunc omenesc e menit să și îmbătrânească; odată-mbătrânit, el devine pruncul *de atunci*, de altădată. Nu însă și Pruncul cel dumnezeiesc: El rămâne veșnic tânăr, veșnic fraged, El e de-apururi Pruncul *de acum*. Nașterea Domnului e mai mult decât un moment al păstorilor și al Magilor; ea este și un moment al nostru, al celor de față și viitori, în toată sfințenia și strălucirea lui.

Sfântul Ioan Gură de Aur spune într-o rugăciune: (Tu, Doamne Iisuse), *precum ai binevoit a te culca în peșteră și-n ieslea necuvântătoarelor, așa binevoiește a intra și în ieslea necuvântătorului meu suflet*". Rugăciunea e atât de limpede încât nu mai are nevoie de tâlcuire.

Iubiții mei fii sufletești,

Iată că Nașterea Domnului devine centrul universului și răscrucea istoriei. Dacă pentru ea cântă îngerii, dacă la ea aleargă păstorii, dacă spre ea se îndreaptă magii, dacă pământul cel nesimțitor îi îmbie peștera și steaua cea rece îi revarsă lumina, atunci noi, noi ce-i putem aduce? Ne-o spune sfântul Ioan Gură de Aur: ieslea sufletului nostru; o iesle caldă, curată, binemirositoare, duhovnicească, în care dumnezeiescul *Prunc tânăr* să Se nască *astăzi*. Dacă Iisus nu Se naște, tainic și real, în ființa fiecăruia dintre noi, și dacă El nu devine, în aceeași ființă, Hristosul euharistic, atunci Crăciunul nostru nu e mai mult decât o simplă comemorare omenească. Și ar fi păcat. Imnul sfântului Roman Melodul ne dezvăluie taina prin care evenimentul istoric al nașterii Domnului se strămută în noi, în fiecare din noi: pământul I-a deschis peștera, noi să-I deschidem ieslea. Cu El în suflet, astfel întineriți prin tinerețea Lui și înnoiți prin noutatea Lui, ne îndreptăm și spre Anul acesta cel Nou, pe care vi-l doresc, din toată inima, plin de sănătate, vrednicie, îndestulare casnică și belșug duhovnicesc. Amin!

† B A R T O L O M E U

Arhiepiscop al Vadului, Feleacului și Clujului

† ANDREI

DIN MILA LUI DUMNEZEU, EPISCOPUL ALBA IULIEI

Cinstitului cler, cinului monahal și dreptcredincioșilor creștini din Eparhia de Alba Iulia, har și bucurie de la Hristos cel născut în iesle, iar de la noi arhierești binecuvântări.

„Dar luând înștiințare în vis să nu se mai întoarcă la Irod, pe altă cale s-au dus în țara lor".
(Matei 2, 12)

Iubiți fii duhovnicești,

De șase săptămâni încercăm prin post și rugăciune, prin înfrânare și spovedanie să ne primenim ieslea sufletului pentru a-L primi pe Pruncul Mântuitor, care se coboară printre noi, se face om ca și noi, pentru a ne da nouă posibilitatea îndumnezeirii.

De șase săptămâni am pornit la drum spre Betleem, dimpreună cu cei trei crai, și dacă ne amintim bine, din pastorala de anul trecut, urcușul înspre Betleem are șapte trepte: *credința în Dumnezeu, frica de Dumnezeu, pocăința sinceră concretizată printr-o bună spovedanie, înfrânarea, răbdarea, nădejdea și unirea sau întâlnirea cu Hristos.*

Iată-ne într-acest moment sublim: Hristos s-a coborât printre noi, S-a așezat în ieslea sufletului nostru, ne-am întâlnit cu El și putem spune că *Dumnezeu este cu noi.* Ne proșternem înaintea Lui și-i aducem daruri: aurul credinței, smirna nădejdii și tămâia dragostei. Îi auzim pe îngeri spunându-ne cu glas puternic: „vă binevestesc vouă bucurie mare, care va fi pentru tot poporul. Că vi s-a născut azi Mântuitor, Care este Hristos Domnul", și cântăm împreună cu ei „slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bunăvoire" (Luca 2, 14).

Întrebarea pe care ne-o punem este următoarea: ce trebuie să facem după ce L-am găsit pe Hristos, după ce ne-am întâlnit cu Hristos? Trebuie să facem ceea ce au făcut craii: să ne întoarcem acasă *pe altă cale,* să nu mai dăm pe la Irod pentru că prea mult l-am slujit.

Mântuitorul ne vorbește în Evanghelie de două căi și două porți atunci când ne îndeamnă zicându-ne: *„intrați pe poarta cea strâmtă, că largă este poarta și lată este calea care duce la pieire și mulți sunt cei care o află. Și strâmtă este poarta și îngustă este calea care duce la viață și puțini sunt cei care o află"* (Matei 7, 13—14).

Craii au venit înspre Hristos pe calea cea largă și s-au rătăcit pe la Irod, adică pe la potrivnicul, dar s-au întors acasă pe calea cea strâmtă, s-au întors acasă alți oameni, oameni noi. Sfântul Apostol Pavel ne spune că: *„dacă este cineva în Hristos, este făptură nouă, cele vechi au trecut; iată toate s-au făcut noi".* (2 Cor. 5, 17).

Avem și criterii de a ne verifica dacă ne-am schimbat calea vieții după întâlnirea cu Hristos. Pe cea largă omul își permite orice, nu-și face probleme de conștiință. Pe calea cea largă omul îi dă trupului tot ce poftește, *„iar faptele trupului sunt cunoscute, și ele sunt: adulter, desfrânare, necurăție, destrăbălare, închinare la idoli, fermecătorie, vrajbe, certuri, zavistii, mânii, gâlcevi, dezbinări, eresuri, pizmuiri, ucideri, beții, chefuri și cele asemenea acestora..., iar cei ce fac unele ca acestea nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu"* (Gal. 5, 19—21). Pe calea cea strâmtă, care duce la mântuire, omul nu își poate permite orice. Această cale este calea bunătății, calea înțelepciunii și a îndurării. Pe această cale, pe care s-au întors și craii, îi întâlnești pe cei împăcați cu sufletul, pe cei mângâiați, pe cei plini de nădejde, pe cei vindecați de patimi, pe cei credincioși, pe cei fericiți. În sufletul lor Duhul Sfânt rodește *„dragoste, bucurie, pace, îndelungă-răbdare, bunătate, facere de bine, credință, blândețe, înfrânare, curăție"*. (Gal. 5, 22—23).

Domnul Hristos, în predica de pe munte, ne spune limpede, că după fapte îl poți cunoaște pe om pe ce cale merge: *„după roadele lor îi veți cunoaște. Au doară culeg oamenii struguri din spini sau smochine din mărăcini? Așa că orice pom bun face roade bune, iar pomul rău face roade rele. Nu poate pomul bun să facă roade rele, nici pomul rău să facă roade bune. Iar orice pom care nu face roadă bună se taie și se aruncă în foc"* (Matei 7, 16—19).

Iubiți frați,

Crăciunul ne învăluie cu dalbele lui datini și ne face să tresăltăm de bucurie cum saltă copilașii în jurul pomului încărcat cu bunătăți. În fața marii taine a întrupării Domnului cuvintele sunt neputincioase și exclamăm dimpreună cu Sfântul Ioan Gură de Aur: *„Minunea ne înspăimântă. Cel bătrân în zile s-a făcut copil; Cel care stă pe scaun înalt și prea slăvit este așezat în iesle; Cel nepipăit și netrupesc este cuprins de mâini omenești; Cel care rupe legăturile păcatului se înfașă în scutece, pentru că vrea aceasta. Căci vrea să prefacă necinstea în cinste, să îmbrace ceea ce este neslăvit în slavă"*.

Cei trei crai s-au cutremurat în fața acestei taine și și-au schimbat drumul vieții, s-au întors acasă pe altă cale. Întâlnirea cu Hristos le-a marcat întreaga existență și au devenit „făpturi noi". Cu smerenie trebuie să recunoaștem că de multe ori pentru noi realitățile pe care ni le propovăduiește Biserica la Crăciun sunt niște moșteniri frumoase pe care le-am primit din vremuri de demult, dar nu sunt adevăruri de crezut și de trăit. Crăciunul rămâne o frumoasă sărbătoare folclorică, iar creștinismul nostru este lipsit de puterea mărturisirii; inima omului este plină de tot felul de gânduri și porniri vrăjmașe lui Hristos și Evangheliei. N-am putea spune că lumea de astăzi este cu mult mai bună decât evreii de pe vremea Mântuitorului. Ce ziceau evreii despre ei înșiși? Ei se lăudau că sunt credincioși, că sunt popor ales, că au Legea lui Dumnezeu, că sunt urmașii lui Avraam. Nu o dată s-a ivit în mijlocul acestui popor un prooroc sau altul, trimis de Dumnezeu, și le spunea: Mi-e scârbă de jertfele și

sărbătorile voastre. Toată închinăciunea voastră este o urâciune înaintea lui Dumnezeu. Dumnezeu nu poate să se uite cu bucurie la voi atâta vreme cât inima vă rămâne rece și nu vă schimbați calea vieții! Dacă ne-am lua după mulțimea celor ce colindă și petrec cu prilejul sfintelor sărbători am putea spune la prima vedere că oamenii sunt foarte credincioși. Dacă stai însă să judeci după învățătura Mântuitorului și după Evanghelie viața lor de toate zilele, nu prea ai motive de bucurie. Ne-am obișnuit cu un creștinism așa de șubred, așa de lipsit de vlagă.

Totuși, și aceasta ne mângâie sufletul, printre credincioșii noștri există oameni iubitori de Dumnezeu și de Biserică, oameni evlavioși care-L primesc pe Hristos în ieslea sufletului lor, care-și pregătesc sufletul prin post și spovedanie, care încearcă să se întoarcă acasă, pe calea cea strâmtă. Pentru ei se împlinește cuvântul Evangheliei: *„și celor câți L-au primit, care cred în numele Lui, le-a dat putere să se facă fii ai lui Dumnezeu“* (Ioan 1, 12). Ei poartă în această zi sfântă de Crăciun un dialog interior cu Mântuitorul zicându-I: Doamne ce ne-am fi făcut noi fără Tine? Ce ar fi fost de capul nostru dacă Tu nu Te-ai fi pogorât pe pământ întrupându-Te? Ce s-ar fi întâmplat cu noi dacă Tu nu Te răstigneai pe Cruce pentru păcatele noastre? Unde ne-am găsi mântuirea dacă Tu n-ai fi întemeiat Biserica?

Iubiți credincioși,

Trăim într-o lume dezorientată, încercată de multe lipsuri și necazuri. Din nefericire aceste neajunsuri sunt prezente și pe plan spiritual. Concepția despre lume și viață a multora dintre semenii noștri este descreștinată. De aici vin toate prăbușirile morale, sociale și economice. Criza mai întâi de toate este spirituală și ea determină multe manifestări morbide. Această criză nu se rezolvă prin intrarea în comunitatea europeană, presupunând că pe tărâm economic s-ar îmbunătăți anumite lucruri, ci se amplifică prin libertinajul care vine dintr-acolo. Noi știm că trăinicia neamului se întemeiază pe familia creștină sănătoasă și morală. De aceea suntem împotriva tuturor păcatelor nefirești care-l degradează pe om. Și mai știm că însoțirea creștină nu-i un mijloc lesnicios de a dobândi plăceri, nici numai o asigurare împotriva neputințelor de la bătrânețe, ci este comuniune și dăruire. Menirea căsătoriei este desăvârșirea personală a soților și nașterea de prunci. Sigur că există și făpturi denaturate, egoiste până la limită, care nu vor să primească binecuvântarea lui Dumnezeu, aducând copii pe lume. Ori aceste tendințe anormale sunt încurajate de spiritul apusean, pentru care nici sodomia și nici avortul nu mai sunt socotite păcate grave.

Ce-i de făcut? Să găsim drumul pe care s-au întors craii acasă, să ne întoarcem de la Betleem pe *„calea cea strâmtă“*, să ne integrăm noi creștinii în ființa lui Hristos, să nu ne dezbinăm din punct de vedere religios, ci să rămânem în credința strămoșilor noștri. Lucrul acesta trebuie să-l facem cu toții: de la *vlădică până la opincă;* de la cei ce stau în

fruntea țării și până la truditorii care binecuvintează cu sudoarea frunții lor brazdele pământului.

În preajma clipelor de cântec și de lumină când cerul și pământul cântă împreună preamărindu-L pe Domnul pogorât printre noi, vă îmbrățișăm cu părintească dragoste și vă urăm să petreceți cu pace și cu bucurie sfintele sărbători ale Crăciunului, Anului Nou și Bobotezii.

Al vostru rugător către Dumnezeu,

† A N D R E I

Episcopul Alba Iuliei

† IOAN

DIN MILA LUI DUMNEZEU EPISCOPUL DE DUMNEZEU-PĂZITEI EPISCOPII ORTODOXE ROMÂNE A ORADIEI

Iubitului cler, cinului monahal și dreptcredincioșilor creștini har, milă și pace de la Dumnezeu-Tatăl și de la Domnul nostru Iisus Hristos, iar de la smerenia noastră arhierești binecuvântări.

„Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bunăvoire".

(Luca 2, 14)

Iubiții noștri credincioși,

A sosit din nou, cea mai îndrăgită sărbătoare a copilăriei noastre, sărbătoarea bucuriei, bucurie ce o purtăm peste ani în amintirile noastre, Sărbătoarea Nașterii Domnului nostru Iisus Hristos. Cu ocazia acestei Sfinte Sărbători aș dori să stăm împreună de vorbă despre puterea duhurilor. De ce? Pentru că de ele depinde viața noastră așa cum o cunoaștem fiecare, uneori mai liniștită, alteori mai tulburată, mai luminoasă sau mai întunecată, mai plină de voie bună sau cu unele neînțelegeri.

Aceste duhuri le evidențiază și Sf. Ap. Pavel, când zice: „lupta noastră nu este contra trupului și a sângelui, ci contra duhurilor răutății" (Efes. 6, 12). Să nu uităm că și scopul venirii Mântuitorului la noi, de atunci și până la sfârșitul veacurilor, este acela de a ne sprijini în lupta noastră contra acestor duhuri.

Mântuitorul mereu întreba pe cei din vremea Sa: „Credeți voi aceasta?" Întrebare ce ni se potrivește și nouă celor de azi. Credem noi în puterea duhurilor? Fiind vorba despre duhuri se cade a aduce oarecare clarificări în noțiunea de duh, duhuri, duhuri bune sau rele.

Socotim că suntem mult mai specializați în probleme materiale și vremelnice decât în cele spirituale, deși viața noastră, a fiecăruia și a societății e condiționată în cea mai mare parte de aceste duhuri, orice am zice și orice am crede noi.

Ne sculăm dimineața din așternuturile noastre cu o stare lăuntrică oarecare ce se schimbă până seara de zeci și sute de ori: între întuneric și lumină, între umbre și limpezimi, între zbucium și liniște. De ce? Noi zicem în sinea noastră că pentru cutare și cutare motive și înșirăm mulțimea lor, afirmând cu tărie că pentru acestea suntem așa. Purtăm uneori în gând și în inimă frământări mereu repetate, ca niște ghimpi care ne tulbură nu puțin. Cum eu același în carne și oase mă schimb așa de repede și așa de diferențiat în fiecare zi? Eu acum liniștitul devin la scurt timp tulburatul, eu care doresc așa de mult ceva, apoi nu-mi mai trebuie. Eu împlinitorul atâtor realizări materiale pentru care am ostenit așa de mult, nu simt nici pe departe satisfacția la care mă așteptam, ci din contră uneori chiar tulburare și dezgust. Și totuși continuu să mă pre-

ocup mereu de plinirea lor. Nu ar fi mai înţelept să mă preocup şi să meditez mai mult despre puterea duhurilor?

Iubiţi credincioşi,

Sunt eu oare numai materie? Oare am eu numai trup? Oare nu există şi alte realităţi dincolo de acestea pe care le văd? Oare nu am avut uneori ocazia de a mă îmbelşuga de mâncare, băutură, plăceri, bani, ranguri? Am săltat de bucurie în acest belşug? Mai cred şi acum că dacă aş avea toate din belşug pe care le doresc aş fi mulţumit?

De ce nu admit şi duhurile dincolo de trup şi dincolo de lume, dar care vin şi înăuntrul meu, precum observă şi Noica în cartea sa, „Devenirea întru fiinţă", că răul şi binele sunt în mine, dar şi în afară de mine?

Dacă încerc să fac o călătorie prin cele dinăuntru ale mele, poate aş înţelege mai bine ceva din tainele persoanei mele, din rostul meu în lumea aceasta. Dar încercând această călătorie mă înfricoşez de cele ce le întâlnesc. Atâta neorânduială, atâta nor. Încerc să mă cunosc şi nu mă recunosc. De ce? Pentru că întâlnesc şi aici duhurile care vin de altundeva decât din mine. Oricât aş încerca să mă cunosc deplin, nu reuşesc. După toate încercările, trebuie să recunosc şi să admit că nu mă cunosc şi nu mă cunoaşte nimeni, ci doar Cel ce a zis: „Să facem om după chipul şi după asemănarea Noastră" (Facere 1, 26).

Dar din toată această necunoaştere, totuşi cunosc ceva. Cunosc razele binefăcătoare ale liniştii sufleteşti, uneori chiar bucuriile duhovniceşti, dar şi furtunile neliniştitoare ale amăgirilor diavoleşti.

Iubiţi credincioşi,

Oricât de mult au încercat geniile muzicale şi literare să prezinte aceste realităţi interioare, n-au reuşit să le prezinte, „doar în parte", după cum spune Sf. Ap. Pavel, pentru că duhurile nu sunt simple, ci o întreagă împărăţie de nuanţe în realitatea lor spirituală. Şi dacă această frântură spirituală a lor e greu de cunoscut, cum voi înţelege Izvorul duhului bun, Sfânta Treime sau pe celălalt al duhurilor străine? Ne aflăm în faţa unei lumi de nepătrunse taine pe care nu se cade „să le strivim cu a noastră cunoaştere", precum zice Blaga, că nu le putem pătrunde în pătrunsul lor cel nepătruns.

Trebuie să cred în aceste diferenţieri lăuntrice, pentru că le trăiesc în fiecare zi. Trebuie să cred în diferenţierea atât de deosebită a izvoarelor de unde vin, diferenţiere asemenea întunericului faţă de lumină. Deci, sunt două feluri de nuanţe ale duhurilor, unul al lui Dumnezeu şi celălalt al duhului cel rău. Despre Duhul lui Dumnezeu Sfânta Scriptură ne spune că roadele lui sunt „dragostea, bucuria, pacea, îndelunga răbdare, bunătatea, facerea de bine, credinţa, blândeţea, înfrânarea poftelor" (Gal. 5, 22), iar ale celui rău: „pofta trupului, pofta ochilor, trufia vieţii" (I Ioan 2, 16).

Sfinţii Părinţi ai Bisericii, ca mari specialişti ai acestor experienţe au pătruns mai adânc cunoaşterea acestor realităţi spirituale şi ne spun că pentru stăpânirea celor rele ne trebuie o luptă serioasă şi continuă precum şi pentru dobândirea celor frumoase. Mult post, multă rugă, multă priveghere şi nu aşa cum greşit învaţă membrii unor culte neoprotestante de azi, care caută prin diferite amăgiri să îndemne pe credincioşii noştri: „treci la noi, te botezi şi te mântuieşti". Oare aşa să fie? Oare aşa va zice şi Dumnezeu, care pentru a ne mântui a suferit până la moartea pe cruce? Oare aşa ar zice şi Sfinţii Bisericii noastre? Nu cred.

Iubiţii noştri credincioşi,

Trebuie să credem în aceste realităţi nu numai pentru că aşa scrie în Sfânta Scriptură, nici numai pentru că aşa învaţă Biserica, ci pentru că le experimentăm fiecare dintre noi şi nu de puţine ori.

Dar fără să ne pierdem nădejdea, nu putem fi nepăsători de ceea ce ne atenţionează Sf. Apostol Pavel, că „în vremurile din urmă vor veni vremuri grele şi nu din cauza lipsurilor materiale, ci pentru că oamenii vor fi iubitori de sine, iubitori de arginţi, lăudăroşi, trufaşi, hulitori, neascultători de părinţi, nemulţumitori, fără cucernicie, lipsiţi de dragoste, neînduplecaţi, clevetitori, neînfrânaţi, cruzi, neiubitori de bine, trădători, necuviincioşi, îngâmfaţi, iubitori de plăceri mai mult ca de Dumnezeu, având înfăţişarea adevăratei credinţe, dar tăgăduind puterea ei" (II Tim. 3, 2—5). Se cade să recunoaştem că azi suferim foarte mult din cauza celor enumerate mai sus, în Iugoslavia, în Somalia, în Rusia etc.

Ar fi mai bine să ascultăm sfatul dat de Sfântul Apostol Pavel, când zice: „Depărtează-te de acestea". Nu e uşoară plinirea, dar e necesară pentru a ajunge în atmosfera spirituală a darurilor Duhului Sfânt. În atmosfera acestor daruri s-ar rezolva problemele familiei, ale satelor noastre, ale credincioşilor Bisericii noastre şi ale altor confesiuni, ale ţării şi ale întregii lumi. Am ieşi din orice impas pe care l-am rezolva mult mai satisfăcător decât intrarea în Europa.

Lupta cu duhurile negre este grea, dar nu descurajăm, că tocmai pentru aceea a venit la noi Mântuitorul, aproape de noi, luând firea noastră din Sfânta Fecioară Maria, ca să ne ajute. Deşi s-a înălţat la cer, a rămas cu noi prin Biserica Sa, Biserica moşilor şi strămoşilor noştri, în care înfloresc mereu darurile Duhului Sfânt, prin care ne spălăm de păcatul strămoşesc, ne întărim prin mirungerea cu Sfintele Taine începând cu Botezul prin care ne spălăm de păcatul strămoşesc, ne întărim prin ungerea cu Sfântul Mir, ne iertăm prin Spovedanie, ne întremăm prin Cuminecătură, ne tămăduim prin Sfântul Maslu, e alături de noi la Cununie şi în toate acestea ca urmare a moştenirii prin succesiunea apostolică a Sfintei Preoţii. Prin această împreună lucrare cu harurile Sfintelor Taine vom recunoaşte că Dumnezeu ne ajută peste vredniciile noastre, ne înţelege slăbiciunile noastre, fapt pentru care îl numim cu strămoşii, „Dumnezeul nostru Cel bun." Îndrăznim să-L rugăm cu psalmistul: „Duhul Tău cel Sfânt nu-L lua de la noi", cu rugăciunea Tatăl nostru: „izbă-

veşte-ne de cel rău“, cu Biserica: „Doamne miluieşte-ne!“, ca să putem plini ce au cântat îngerii: „pe pământ pace, între oameni bunăvoire“. Ce mare şi folositoare e această plinire, pace şi bunăvoire între oameni.

Sărbătorile Naşterii trezesc din nou în noi fiorul frumoaselor bucurii duhovniceşti.

Cu această ocazie, Vă doresc, iubiţii noştri credincioşi, din tot sufletul ca Sfintele Sărbători ale Naşterii Domnului, ale Anului Nou şi Bobotezei să le petreceţi cu multă bunăvoire.

Al vostru sincer rugător pentru plinirea acestor rodiri.

† **I O A N**
Episcopul Oradiei

† JUSTINIAN

DIN MILA LUI DUMNEZEU EPISCOP AL EPISCOPIEI MARAMUREŞULUI ŞI SĂTMARULUI

O, minunat praznic, o, minunat dar al lui Dumnezeu!

Iubiţii mei fraţi, preamăriţi creştini. Opriţi-vă o clipă şi cugetaţi astăzi la mila şi la bunătatea lui Dumnezeu. Bucuraţi-vă că astăzi „Prunc s-a născut vouă", (Is. 9, 5) şi Fiul celui Preaînalt s-a coborât între noi.

Ziua de astăzi, ziua Naşterii Domnului, în care cu toţii ne bucurăm, în care cu sufletul toţi ne luminăm de o lumină nouă, în care bătrânii au întinerit şi saltă ca pruncii, pătrunşi fiind de o lumină tainică, în care tinerii şi pruncii devin înţelepţi ca bătrânii. În ziua aceasta pe care Sfânta Biserică, călăuzită fiind de Duhul Sfânt, a rânduit să o prăznuim cu sfinţenie şi cu bucurie în fiecare an, veniţi să ne amintim, de cea mai mare minune pe care Dumnezeu a făcut-o pentru noi.

Mare şi nepătrunsă de mintea omenească este Creaţia lumii, când din nimic Dumnezeu a făcut Cerul şi Pământul. Mare şi strălucită este clipa în care Dumnezeu Cel în Treime preamărit, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, a zis: „Să facem om după chipul şi după asemănarea Noastră" (Fac. 1, 26). Dar, mai presus de toate este acest dar al lui Dumnezeu, această minune când în nepătrunsa taină — Sfânta Treime — văzând că omul, cea mai iubită creatură a Sa a rătăcit, a pierdut harul, a hotărât ca Fiul, Cuvântul lui Dumnezeu, să se întrupeze, să îmbrace haina trupului omenesc, să vină în mijlocul nostru, ca să ne mântuiască de osândă, să ne deschidă drumul spre slava şi fericirea cea veşnică, să ne facă „părtaşi dumnezeieştii firi" (II Petru 1, 4) aşezându-l pe om prin întruparea Sa, mai presus de îngeri, cu cinste şi cu slavă încununându-l, repunându-l în drepturile pe care acesta dintru început le-a avut, pe care prin neascultare le-a pierdut.

Acum în această zi, iubiţii mei fraţi şi fii duhovniceşti, mai mult decât oricând, vedem că: „Dumnezeu aşa a iubit lumea încât pe Fiul Său, Cel Unul-Născut L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică". (In. 3, 16).

Acum suspinul neamului omenesc cel căzut a încetat. Acum s-a împlinit rugămintea ce pornea din adâncul inimii tuturor oamenilor: „O! de ai despica cerurile şi Te-ai pogorî" (Is. 64, 1).

Acum s-a împlinit cererea ce pornea din adâncul sufletului omenesc, care, cu ochii îndreptaţi spre cer, striga: „Doamne pleacă cerurile şi te pogoară"... (Ps. 143, 5).

Veniţi, iubiţii mei fraţi şi surori, să călătorim şi noi împreună cu magii. Veniţi să ne apropiem şi noi cu sfială, cum s-au apropiat păstorii de ieslea din Betleem. Veniţi să privim cum au coborât îngerii din ceruri şi în cântări de slavă au preamărit pe Stăpânul cerului şi al pământului. Veniţi toţi cei ce din mila lui Dumnezeu, aveţi o locuinţă binecuvântată, veniţi cu toţii să vedem în ce condiţii s-a născut pe pământ Fiul lui Dumnezeu. Veniţi şi vedeţi pe Maica Domnului cât de îndurerată este că nu

are scutece şi nici hăinuţe cu care să-şi îmbrace pe Fiul Său, pe Dumnezeul nostru.

Deschideţi larg porţile voastre astăzi. Deschideţi iubiţii mei fii inimile voastre. Daţi afară din sufletele voastre întunericul, nepăsarea, răceala, şi primiţi în casa voastră, în inima voastră, în cugetul vostru, pe Iisus Hristos Domnul cerului şi al pământului. Schimbaţi-vă firea aşa cum ne-a cerut Marele Profet Ioan Botezătorul şi chiar Mântuitorul când şi-a început activitatea spunând: Pocăiţi-vă! (Mt. 3, 2; 4, 17). Eliberaţi-vă de întunericul răutăţii, îndreptaţi-vă, mântuiţi-vă.

Păcatul lui Adam a făcut din fiecare suflet o peşteră şi din fiecare om un rob al instinctelor, al pornirilor animalice. Naşterea Domnului a transfigurat făptura omenească, prefăcând-o într-un altar în care sălăşluieşte Duhul Sfânt.

Ca dintr-un somn adânc s-a trezit omul, când Fiul lui Dumnezeu s-a născut pe pământ.

Faţa omului s-a luminat, s-a înseninat atunci. Pentru fiecare om s-a aprins o stea. Steaua speranţei, steaua bucuriei, steaua credinţei, steaua datoriei de a lupta pentru dreptatea lui Dumnezeu. A lupta pentru dreptatea lui Dumnezeu, înseamnă a lupta pentru drepturile cele mai sfinte ale omului. Trebuie să ştie toată lumea, că cine calcă poruncile lui Dumnezeu, prin aceasta călcând dreptul lui Dumnezeu, calcă drepturile omului. Orice duşman al lui Dumnezeu este un duşman de moarte al omului.

Dacă zice cineva: „Iubesc pe Dumnezeu, iar pe fratele său îl urăşte, mincinos este. Pentru că cel ce nu iubeşte pe fratele său, pe care l-a văzut, pe Dumnezeu, pe Care nu l-a văzut, cum poate să-L iubească?“, zice Scriptura, spunând mai departe: „Această poruncă avem de la El — de la Cel ce s-a născut în Betleem, — cine iubeşte pe Dumnezeu să iubească şi pe fratele său“ (I In. 4, 20—21).

Orice naştere sporeşte în lume dragostea şi bucuria.

În casă se face mai multă lumină când vine un om nou în lume.

În lume se face mai multă lumină când oamenii ascultă plânsul şi râsul ce odată s-a auzit în peştera din Betleem. Se face lumină în lume, şi în cugete, când omul se gândeşte profund de ce s-a născut Fiul lui Dumnezeu pe pământ, de ce a venit Fiul lui Dumnezeu în lume?

Întrebarea aceasta trebuie să ne o punem toţi cei ce purtăm chip de om, şi de răspunsul pe care noi îl dăm la această întrebare, depinde fericirea şi mântuirea lumii.

Fiul lui Dumnezeu s-a născut pe pământ şi a adus de la Dumnezeu Tatăl un mesaj, o veste bună, pe care toată lumea o numeşte „Evanghelie“. Această veste bună, această Evanghelie, este o mărturie vie trimisă de Dumnezeu prin Fiul său în lume. Dar oamenii nu o cunosc şi cei ce o cunosc, nu o îndeplinesc şi din aceasta izvorăsc toate suferinţele din lume, toate relele de pe pământ.

Temelia cea mai solidă pentru drepturile omului se găseşte în Evanghelie. Nu există altă temelie, pentru mântuirea lumii, pentru izbăvirea omului de suferinţa vremelnică şi veşnică, decât aceea pe care a pus-o Iisus Hristos.

Scopul Naşterii Domnului este acesta: să dea lumii viaţa, viaţa adevărată, care este „lumina oamenilor"! (In. 1, 4).

Iubiţii mei fraţi şi surori,

Când ascultaţi la fereastră glasul colindătorilor, când priviţi în ochii copiilor voştri, când cu bucurie îi îmbrăţişaţi, gândiţi-vă şi la cei ce nu au mamă şi tată, gândiţi-vă şi la orfani, la copiii părăsiţi de părinţii lor, gândiţi-vă acum când vă bucuraţi când vă vedeţi înconjuraţi de familie şi la cei fără familie, gândiţi-vă la văduve şi la bătrânii care nu au foc în vatră şi nici o bucată de pâine pe masă, şi din darurile pe care vi le-a dat Dumnezeu mângâiaţi-i pe toţi.

Gândindu-mă la inima voastră bună, la sufletul vostru generos şi înţelept, iubiţi creştini, am dorit să vă amintesc la aceste sărbători, de faptele milei trupeşti şi sufleteşti, când inima tuturor e mai blândă, mai bună, mai curată, pentru că la acest Praznic ne intră în casă, ca o rază de lumină, cea mai scumpă şi mai sfântă amintire, amintire aşa de duioasă, amintire aşa de frumoasă, că Fiul lui Dumnezeu s-a născut aici între noi, şi a rămas cu noi, în Biserică, pe Altar în Sfânta Euharistie.

Pentru ca să ascultăm porunca lui Dumnezeu şi să îndeplinim dorinţa lui Iisus Hristos care este — să nu uităm nici o clipă de cei mai mici, am rânduit ca prima duminică din luna iunie, să o închinăm copiilor. Să o declarăm „Duminica copilului" în care la altarele sfintelor noastre Biserici, preoţii, vor săvârşi sfinte slujbe şi rugăciuni pentru copiii noştri, pentru copiii din toată lumea şi pentru îndrumătorii lor, adică pentru vrednicii educatori, învăţători şi profesori.

În această duminică — în Duminica copilului, preotul va rosti un cuvânt de învăţătură, în care ne va arăta cât de mult iubeşte şi preţuieşte Iisus Hristos pe copii şi pe educatorii lor.

În prima duminică din luna iunie acolo în biserică, în faţa părinţilor şi fraţilor lor mai mari, copiii vor rosti câteva poezii şi vor cânta câteva cântece din sufletul lor curat.

Acolo, în biserică, copiii vor aduna ofrandele pe care credincioşii le vor oferi pentru copiii străzii, pentru copiii handicapaţi, pentru copiii care nu au nici mamă nici tată, pentru copiii lumii.

Cu inima curată şi cu creştinească iubire, vă binecuvintez şi doresc tuturor, din tot sufletul, să petreceţi toate Sfintele sărbători cu linişte, cu bucurie şi cu sănătate.

Să mulţumim Preabunului Dumnezeu pentru toate binefacerile pe care le-am primit până acum, să ne rugăm fierbinte ca şi anul care vine să fie un an bun, îmbelşugat în roade pământeşti şi cereşti.

LA MULŢI ANI!

† **JUSTINIAN**
Episcopul Maramureşului şi Sătmarului

PROBLEMATICA UNIATISMULUI DIN PUNCT DE VEDERE ORTODOX

Comisia mixtă internaţională pentru dialogul teologic dintre Biserica Romano-Catolică şi Biserica Ortodoxă s-a întrunit până acum în şapte sesiuni plenare (Ródos 1980, München 1982, Creta 1984, Bari 1986—87, Noul Valamo-Finlanda 1988, Freising/München 1990, Balamand/Liban 1993), în care s-au dezbătut problemele comune sau cele care se opun încă unităţii de credinţă dintre cele două Biserici surori. Demn de remarcat este faptul că ambele părţi manifestă mare interes pentru acest dialog şi sunt angajate cu sinceritate şi dragoste într-o muncă ce a adus deja unele satisfacţii. La trei din cele şapte sesiuni plenare (München, Bari, Noul Valamo), Comisia mixtă a ajuns la elaborarea unor documente teologice comune, iar la ultimile două (Freising/München şi Balamand) la declaraţii comune cu privire la fenomenul complex al uniatismului, pe care l-a evaluat din punct de vedere istoric şi eclesiologic. Atât documentele teologice cât şi declaraţiile comune asupra uniatismului s-au bucurat de un interes deosebit în cadrul ecumenic al lumii creştine.

Dialogul constituie un act de smerenie, dar şi de dragoste a unor Biserici care până bine de curând s-au situat pe baricade diferite. Bisericile noastre caută acum, după secole de despărţire dăunătoare, drumul comun, iar documentele şi declaraţiile amintite reflectă momentele de bucurie, dar şi de tensiune. Dialogul, datorită noilor aspecte provocate de restabilirea fostelor Biserici unite din Europa de est, a părăsit pentru moment vechile sale teme teologice pentru a se preocupa în exclusivitate, la cererea ortodocşilor, de problema uniatismului. Cu ani în urmă deja, Biserica Ortodoxă şi-a manifestat îngrijorarea faţă de formele prozelite ale uniatismului istoric sau ale manifestărilor lui actuale[1]. Din acest motiv, ortodocşii au ridicat problema uniatismului în cadrul discuţiilor plenare ale Comisiei mixte pentru dialog la Bari (1987) şi Noul Valamo (1988), considerând Comisia mixtă ca forul comun cel mai competent pentru a discuta şi rezolva o problemă delicată, care de secole înveninează relaţiile celor două Biserici. În acest sens a luat fiinţă încă la Noul Valamo o subcomisie de teologi, care s-a întrunit la Viena (ianuarie 1990) pentru a discuta uniatismul din punct de vedere teologic şi din perspectiva noilor relaţii din răsăritul Europei. Începând cu Viena şi până

---

1 *Die Beschlüsse der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz*, Genf 1986, în Una Sancta, Nr. 1/1987, p. 11.

la ultima adunare generală a Comisiei mixte internaţionale (Balamand, 17—24 iunie 1993), discuţiile din cadrul dialogului s-au purtat în exclusivitate asupra uniatismului.

Din punct de vedere istoric, uniatismul a apărut într-o perioadă în care nu exista dialog între cele două Biserici şi a fost privit, cel puţin de ortodocşi, ca un act de prozelitism, de cele mai multe ori realizat prin constrângeri sau ademeniri politice şi sociale. Tot prin constrângeri, uniatismul a fost trecut apoi în unele ţări în afara legii (Ucraina 1946, România 1948) pentru ca, după recentele schimbări din Europa de răsărit, să primească din nou libertatea de a se reorganiza. O scurtă privire asupra actului unirii din Transilvania este absolut necesară pentru înţelegerea poziţiei Bisericii Ortodoxe Române faţă de uniaţie şi atitudinea ei faţă de problema cea mai acută: retrocedarea bisericilor şi a caselor parohiale Bisericii catolice de rit bizantin.

Originea uniatismului în Transilvania

Sfârşitul secolului 17 aduce în istoria Transilvaniei schimbări ce vor marca viaţa politică şi religioasă a românilor pentru secolele ce vor urma. Pe plan politic, în urma războaielor dintre imperiul otoman şi cel austriac (1683—1699), Transilvania trece, prin pacea de la Carloviţ (1699), sub stăpânirea casei de Habsburg. Banatul, ceva mai târziu (1718), va avea aceeaşi soartă. Infiltraţia coroanei austriace în Transilvania este însă mai veche decât pacea amintită. Viena, sub pretextul de protectoare a creştinismului, intră în tratative cu principele Transilvaniei Mihail Apaffi în 1686 şi reuşeşte în anul următor să smulgă acordul acestuia pentru staţionarea trupelor imperiale în Transilvania. La 9 mai 1688, dieta Transilvaniei, sub presiunea generalului Caraffa, votează declaraţia de supunere, ajungând o provincie a imperiului sub numele de principatul Transilvaniei. În decembrie 1691, prin cele 18 puncte ce formează conţinutul diplomei emisă de Leopold I, împăratul fixează în mare constituţia care va sta la baza conducerii Transilvaniei.

Diploma din 1691 confirmă drepturile celor trei naţiuni — unguri, saşi, secui — şi a celor patru religii recunoscute: catolică, calvină, luterană şi unitariană. Românii, naţiunea cea mai numeroasă din Transilvania şi religia lor ortodoxă, nu erau decât toleraţi. Prin numărul lor mare puteau deveni însă o forţă în planurile Habsburgilor de stăpânire a Transilvaniei. Nu trebuie uitat faptul că Transilvania era la timpul de care ne ocupăm puternic influenţată de Reformă, iar catolicii pierduseră aici rolul de primă vioară. Între religiile recepte, cea catolică era cea mai slab reprezentată în dietă, aşa că interesul Vienei era restaurarea catolicilor în detrimentul privilegiilor pe care calvinii le-au câştigat de pe urma Reformei şi a protecţiei principilor calvini ai Transilvaniei. Alături de reînfiinţarea episcopiilor catolice de Alba Iulia şi Oradea, românii, datorită numă-

rului lor mare, ar fi putut schimba raportul de forțe în favoarea catolicilor. Pentru acest lucru însă, ei trebuiau câştigaţi pentru catolicism sau pentru uniatism, şi, în felul acesta, numărul reprezentanţilor în dietă ar fi crescut proporţional cu numărul catolicilor şi uniţilor din principat. Pe această cale se putea obţine contrabalansarea puterii deţinute de calvini în conducerea principatului. Viena dorea să obţină în acest caz o dublă victorie: politică şi religioasă. Şi mai mult, trecerea românilor la uniatism ar fi însemnat şi ruperea legăturilor lor religioase cu principii şi Bisericile româneşti din Moldova şi Muntenia. Deci un astfel de act aducea îndepărtarea românilor din Transilvania de fraţii lor din Muntenia şi de Mitropolia lor, care hirotonea pe mitropolitul de Alba Iulia şi de la care ortodocşii din Transilvania primeau ajutoare însemnate. Diploma leopoldină din 19 martie 1701 interzicea lui Atanasie, printre altele, tocmai legăturile lui cu domnul şi mitropolitul Ţării Româneşti.[2]

Unirea unei părţi a românilor din Transilvania cu Roma

Pentru întărirea „statului catolic" din dieta Transilvaniei, Curtea din Viena s-a servit de ajutorul ordinului iezuit, care s-a angajat cu tot zelul pentru împlinirea planului de atragere a românilor transilvăneni la catolicism. Exploatând cu abilitate nemulţumirea românilor ortodocşi faţă de presiunile de calvinizare exercitate asupra Bisericii ortodoxe ardelene, iezuiţii au ştiut să evite eşecul încercărilor calvine, îmbinând acceptarea unirii cu Roma cu promisiuni de ordin politic şi social. Demn de remarcat este apoi faptul că începuturile unirii nu pot fi cercetate decât din documentele păstrate de părinţii iezuiţi, alte documente lipsind cu desăvârşire[3]. Documentele au fost publicate de către istoricul iezuit N. Nilles sub titlul: Symbolae ad illustrandam historia ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani, Oeniponte 1885.

Pentru a apărea în opinia publică mondială ca protectori ai creştinismului, imperialii de la Viena nu puteau patrona şi încuraja oficial decât acţiunile libere de unire a românilor. Din acest motiv, istoriografia iezuită, urmată de cea unită a căutat să prezinte actul unirii românilor aredeleni ca o dorinţă liberă căreia i-ar fi dat glas mitropoliţii Teofil şi Atanasie, urmaţi de protopopii şi preoţii ortodocşi din întreaga mitropolie a Transilvaniei. Atenţia noastră se va concentra în cele ce urmează asupra a trei sinoade (februarie 1697, 7 octombrie 1698 şi 5 septembrie 1700) pe care istoriografia unită le consideră drept sinoade ale unirii. Actele acestor sinoade, câte s-au

---

2 E. Hurmuzaki, *Fragmente zur Geschichte der Rumänen*, Band II, Bukarest 1881, p. 54.

3 Silviu Dragomir, *Românii din Transilvania şi unirea lor cu Biserica Romei. Începuturile unirii*, în Biserica Ortodoxă Română, an. LXXX, Nr. 9—10 Sept.-Oct. 1962, p. 865.

păstrat, au fost publicate de N. Nilles[4] la sfârşitul secolului trecut. Studii critice ale documentelor unirii au fost publicate de I. Crişianu[5], N. Densuşianu[6], G. Popoviciu[7], Şt. Lupşa[8], şi S. Dragomir[9]. Dumitru Stăniloae[10] consacră un studiu dedicat uniatismului şi diferitelor lui momente în istoria şi cultura română, precum şi perspectivei lui ecumenice.

Primele încercări de unire

Istoriografia unită, urmând documentele păstrate doar de părinţii iezuiţi, consideră că poate atribui unui presupus sinod, care ar fi avut loc în februarie 1697, prima încercare de unire. Ea socoteşte cele trei procese-verbale nesemnate ale şedinţelor sinodului, împreună cu o aşa-zisă declaraţie de unire a mitropolitului Teofil din 21 martie 1697 şi o scrisoare adresată în iunie 1697 cardinalului Kollonics, arhiepiscop de Esztergom, şi primatul Ungariei, drept hotărâre a sinodului de a se uni cu Roma. S-a susţinut că scurtă vreme după acest sinod, mitropolitul Teofil ar fi semnat, la 21 martie 1697, o hotărâre de unire, acceptând cele 4 puncte deosebitoare (primatul episcopului Romei, Sf. Euharistie poate fi făcută şi cu pâine nedospită, purcederea Duhului Sfânt şi de la Fiul — filioque — şi existenţa purgatoriului). Originalul român al proceselor-verbale ca şi originalul aşa-numitei cereri de unire, semnată de Teofil la 21 martie 1697, nu se găsesc şi nici n-au fost văzute de nimeni. Nu trebuie uitat însă faptul că tendinţa de a sustrage originalul român, ca şi obiceiul ca traducerile latine ale actelor româneşti să conţină lucruri ce nu se găseau în textul original nu constituie un fapt unic în istoria uniaţiei. O istorie asemănătoare se va petrece şi cu actul de unire de la 1698. În sfârşit, cel de al cincilea document, originalul scrisorii adresate cardinalului Kollonics, din 10 iunie 1697, se păstrează în biblioteca Universităţii din Budapesta şi poartă semnătura falsificată a mitropolitului Teofil, împreună cu 11 protopopi şi un preot.

4 N. Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae orientalis in terris Coronae S. Stephani*, Innsbruck 1885, p. 164—176, 200—217, 245—255.

5 I. Crişianu, *Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Union der Rumänen in Siebenbürgen unter Leopold* I., Hermannstadt 1882.

6 N. Densuşianu, *Independenţa bisericească a Mitropoliei române de Alba Iulia*, Braşov 1893. Autorul a cercetat critic colecţia Hevenessi aflată în Biblioteca Universităţii din Budapesta.

7 G. Popoviciu, *Unirea românilor din Transilvania cu Biserica Romano-catolică sub împăratul Leopold I*, Lugoj, 1901.

8 Ştefan Lupşa, *Biserica ardeleană şi „Unirea"*, Bucureşti 1949.

9 Silviu Dragomir, *Istoria desrobirii religioase a românilor din Ardeal*, vol. I, Sibiu 1920, vol. II, 1930. Pe baza unor cercetări şi documente din arhivele din Budapesta, Strigoniu şi Cluj, S. Dragomir publică un documentat studiu: *Românii din Transilvania şi unirea lor cu Biserica Romei*, Bucureşti 1962, în Biserica Ortodoxă Română, Nr. 9—10/1962, p. 863—937. Partea istorică a expunerii noastre s-a orientat după acest studiu.

10 D. Stăniloae, *Uniatismul din Transilvania, încercare de dezmembrare a poporului român*, Bucureşti, 1973.

Silviu Dragomir, recunoscut pentru competenţa lui în probleme de istorie a Transilvaniei, studiind actele amintite ajunge la concluzia că ele sunt false. Pe scurt, obiecţiile lui S. Dragomir[11] sunt următoarele: Lipsa textului românesc al actelor menţionate ca şi a unei menţiuni că textul latin existent ar fi tradus din româneşte. Este greu să ne închipuim că actele sinodului din februarie 1697 ar fi fost scrise în latină, limbă pe care protopopii şi vlădica Teofil n-o cunoşteau. Actele amintite conţin termeni (missa pentru liturghie, cina Domnului, arhidiaconi pentru protopopi, principii acatolici etc.) care trădează un autor catolic ce foloseşte un lexic străin proceselor-verbale şi actelor sinodului elaborate de ortodocşi. Faptul că Teofil este numit episcop şi nu ca de obicei arhiepiscop sau mitropolit al Ardealului denotă, de asemenea, o persoană din afara cercului ortodox. Curajul cu care un bătrân bolnav ca Teofil atacă calvinismul, într-un moment în care Biserica Ortodoxă Română din Transilvania se găsea sub influenţa calvină, ridică un nou semn de întrebare în ceea ce priveşte autenticitatea proceselor-verbale. Tonul polemic al proceselor-verbale reflectă mai degrabă intoleranţa catolică a epocii faţă de calvinism, stilul latin al actelor trădează, de asemenea, mâna iezuiţilor.

Istoriografia unită susţine că actele acestui sinod n-au fost semnate de teama calvinilor[12]. În cazul acesta ne întrebăm însă cum au avut curajul să critice într-un sinod, la care superintendentul calvin ar fi trebuit să fie prezent, atitudinea calvinilor faţă de ortodocşii români?

Îndoieli în privinţa autenticităţii hotărârii din 21 martie 1697 sunt ridicate de faptul că sinodul a avut loc în februarie, iar hotărârea este semnată abia în a doua jumătate a lunii martie. Semnătura lui Teofil pe scrisoarea din 10 iunie 1697 e falsă şi lipsită de sens, pentru că actul adresat lui Kollonics priveşte pe cei 12 semnatari, în el vorbindu-se de episcop doar la persoana a 3-a. Expertiza grafologică a semnăturii lui Teofil dovedeşte că ea este contrafăcută, lucru uşor de constatat din comparaţia semnăturii cu cea de pe un act din 9 aprilie 1697 şi cea de pe testamentul olograf din 12 iulie a aceluiaşi an. Pe baza acestor obiecţii, istoriografia ortodoxă[13] ajunge la concluzia că sinodul din februarie 1697 n-a avut loc, actele existente sunt falsuri. Dacă aceste acte ar fi adevărate, Viena ar fi trebuit să recunoască numirea, iar actele din octombrie 1698 şi septembrie 1700 n-ar mai fi avut nici un rost.

În septembrie 1697, L. Baranyi pleacă la Viena ca mandatar al „statului catolic" şi nu al românilor, pentru a prezenta Curţii vieneze un memoriu al „statului catolic" din Transilvania, în care cerea apro-

---

11 S. Dragomir, *Românii din Transilvania*... p. 870—874.

12 O. Bârlea, *Die Union der Rumänen* (1697 bis 1701), în W. de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg-München 1963, p. 141.

13 Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Bucureşti 1981, vol. 2, p. 297—298 şi bibliografia de la p. 313—314.

Нои [illegible] Еліа протопопій ши попій бесѣрічей
ромънещь [illegible]
Манъвъртос цѣрїи Ардѣлулуй

[illegible] Синодъ [illegible]
[illegible]

[illegible]

Nos infra Scripti Ecclesiae Valachicae in Transylvania Episcopus, Archipresbyteri, Diaconi et Clerus universus memoriae commendamus tenore praesentium quibus expedit universis, maxime vero inclyti regni Transylvaniae Statibus.

Considerata, cum fluxa humanae Vitae instabilitate, cum etiam animae (quae in omnibus potius erat habenda) immortalitate, libere ac sponte ex Affectu Divini Numinis, cum Romano Catholica Unionem ineuntes, Sanctae Matris Romano Catholicae Ecclesiae membra nos esse praesentium declaramus, Omnia admittentes, profitentes ac credentes, quae illa admittit, profitetur ac credit, praesertim vero illa quatuor puncta, in quibus hactenus dissentire videbamur, quae etiam in clementissimo Suae Sacratissimae Majestatis Decreto ac Diplomate nobis intimantur. Sub hoc tamen, ut iisdem juribus ac Privilegiis gaudeamus, quibus ejusdem Sanctae Matris Ecclesiae Presbyteri ex indultis Sacrorum Canonum ac Divorum quondam Regni Hungariae Regum utuntur, quos quoque juxta praeeminentiam Sanctae Ecclesiae, Regiaeque Majestatis Decretum, e modo eodemque ejusdem commendamus ac gaudere volumus. In cujus majorem fidem ac robur praesentes confirmamus nostrae propriae manus subscriptione nec non sigillo communimus.

Anno 1698 7. Octob.
Albae Juliae.

— „Actul unirii de la 1698" —
— „Versiunea latină a actului unirii" —

barea unirii românilor cu Roma.[14] Răspunsul împăratului, ţinând cont de poziţia politică a calvinilor din Transilvania, apare în 14 aprilie 1698 şi va lăsa cel puţin pe hârtie posibilitatea românilor de a se uni cu una din cele patru religii recepte sau de a rămâne mai departe ortodocşi. Preoţii ortodocşi care doreau să păstreze ritul grecesc, dar recunoşteau pe pontificele roman, se vor bucura de privilegiile preoţilor catolici. Cei care vor opta pentru o altă religie receptă se vor bucura de privilegiile preoţilor religiei respective, iar cei care vor rămâne mai departe ortodocşi vor fi consideraţi în drepturile religiei în care trăiesc acum[15]. Decretul era foarte ademenitor, căci prin recunoaşterea episcopului Romei, dar cu păstrarea ritului, preoţii ortodocşi obţineau privilegiile preoţilor catolici. În acelaşi timp însă, decretul este şi o dovadă clară că actele sinodului din 1697 ca şi declaraţia de unire a lui Teofil, erau necunoscute la Viena. Decretul vorbeşte despre unirea românilor la viitor şi nu ca despre un act împlinit[16].

Cardinalul Kollonics nu era însă încântat de decretul lui Leopold, care cerea prea puţin ortodocşilor. Pentru a fixa clar condiţiile unirii, cardinalul publică în 2 iunie 1698 un manifest, prin care se cerea celor ce vor accepta unirea cu Biserica Romano-Catolică să primească, să mărturisească şi să creadă tot ceea ce mărturiseşte, învaţă şi crede această Biserică şi mai ales cele patru puncte fixate prin Conciliul de la Florenţa (1439)[17]. Cardinalul dorea ca lucrurile să fie clare, din acest motiv s-a grăbit să aducă precizările dogmatice decretului imperial din 14 aprilie 1698 şi care nu cerea ortodocşilor decât recunoaşterea pontificelui roman.

Manifestul de unire

Pe baza rezoluţiei împăratului Leopold din 14 aprilie 1698 şi a manifestului cardinalului Kollonics din 2 iunie 1698, iezuiţii din Transilvania (L-Baranyi, Carol Neurauter, Ch. Gebhard şi Gabriel Hevenessy) pornesc la misionarea clerului ortodox român. Atanasie Anghel, noul mitropolit, devine ţinta acţiunilor părinţilor iezuiţi.

Legat de numele lui Atanasie rămâne manifestul din 7 octombrie 1698, considerat de catolici şi uniaţi „actul oficial al unirii"[18] şi care este format dintr-o coală de hârtie îndoită sub formă de caiet (paginile 1—4), la care s-a mai alipit o jumătate de coală, ce formează paginile 5—6. Pe prima pagină a acestui caiet se găseşte următorul text în limba română:

„Noi mai în gios scrişi, vlădica, protopopii şi popii bisericilor

14 S. Dragomir, *art. cit.*, p. 878; M. Păcurariu, *op. cit.*, p. 299.
15 N. Nilles, *op. cit.*, p. 235; S. Dragomir, *art. cit.*, p. 878.
16 S. Dragomir, *art. cit.*, p. 880.
17 N. Nilles, *op. cit.*, p. 197—198.
18 *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Band I. Herausgegeben von W. Nyssen, H. J. Schulz und P. Wiertz, Patmos Verlag, Düsseldorf 1984, p. 283.

româneşti dăm în ştire tuturor cărora se cuvine mai vărtos Tărăi Ardealului.

Giudecând schimbarea acestii lumi înşelătoare şi nestarea şi neperirea sufletelor, căruia în măsură mai mare trebue a fi decăt toate, den bună voia noastră ne unim cu Beserica Romei cea catholicească şi ne mărturisim a fi mădulările ceştii Biserici sfinte catholicească a Romei prin ceastă carte de mărturie a noastră şi cu acele privelighiomuri voim să trăim cu carele trăiesc mădulările şi popii aceştii Biserici sfinte, precum înălţia sa împăratul şi coronatul craiu nostru în milosteniia decretumului înălţii sale ne face părtaşi, care milă a înălţii sale nevrând a o lepăda cum se cade credincioşilor înălţii sale, acestă carte de mărturie şi nălţii sale şi ţărăi Ardealului o dăm înainte. Pentru care mai mare tărie, dăm şi peceţile şi scrisorile mănilor noastre. S-au dat în Belgrad în anii Domnului 1698, în 7 zile a lui octombrie".

După acest text, cu litere mai mici şi nerespectând marginea lui, în evidentă străduinţă de a introduce noi precizări a fost adăugat un post scriptum de 13 rânduri:

„Însă într-acesta chip ne unim şi mărturisim a fi mădulările sfintei catholiceştii Biserici a Romei, cum pre noi şi rămăşiţele noastre din obiceiul Bisericii noastre a Răsăritului să nu ne clătească. Ci toate ţărămoniile, sărbătorile, posturile, cum până acum, aşa şi de acum inainte să fim slobozi a le ţinea după călindariul vechiu şi pre cinstitul vlădica noastru Atanasie nime pân-în moartea sfinţiei sale să n-aibă putere a-l clăti den scaunul sfinţii sale. Ci tocma de i s-ar tămpla moarte să stea în voia soborului pre cine ar alege să fie vlădică, pre care sfinţia sa papa şi înălţatul împărat să-l întărească şi patriarhul de suptu biruinţa înălţii sale să-l hirotonească. Şi obiceiul şi dregătoriilor protopopilor carii sănt şi vor fi, nici într-un fel de lucru nime să nu se mestece, ci să ţie cum şi păn-acum. Iar de nu se vor lăsa pre noi şi pre rămăşiţele noastre într-această aşezare, peceţile şi iscăliturile noastre care am dat să n-aibă nici o tărie. Care lucru l-am întărit cu pecetea mitropoliei noastre pentru mai mare mărturie".

Aceste rânduri sunt urmate de sigiliul mitropoliei. Pe paginile 3—5 urmează iscăliturile a 38 de protopopi şi în dreptul lor sigiliul fiecărui protopop. Pe pagina a 5-a, după semnăturile protopopilor, se găseşte un codicil, care, în urma studiilor grafologice, s-a stabilit că a fost scris de Atanasie. Codicilul, de un mare interes, are următorul conţinut:

„Si aşe ne unim aceşti ce scri mai sus cum toate lege noastră, slujba bisericii, leturghia (pe margine: şi carindariul nostru) şi posturile să stea pre loc, iar să n-ar sta pre loc acele nici aceste peceţi să n-aibe nice o tărie asupra noastră şi vlădica nostru Atanasie să fie în scaun şi nime să nu-l hărbătăluiască"[19].

---

19 Fotocopiile textului manifestului la N. Nilles, *op. cit.*, p. 207 şi 211 şi la S. Dragomir, *art. cit.*, p. 881, 885, 887, 889.

Demn de remarcat este faptul că mitropolitul Atanasie n-a semnat acest manifest. Iscălitura lui nu se găseşte nici sub textul de pe pagina întâia, nici alături de cele ale protopopilor (p. 3—5) şi nici sub codicilul de pe pagina a 5-a, introdus de vlădica însuşi.

Pagina a doua a manifestului are următorul text latin, care corespunde doar în parte textului românesc din prima pagină.

„Nos infrascripti Ecclesiae Valachicae in Transylvania Episcopus, Archidiaconi et Clerus universus memoriae commendamus tenore prae sentium quibus expedit universis maxime vero inclytis regni Transylvaniae Statibus.

Considerata, tum fluxa humanae vitae instabilitate, tum etiam animae (cujus in omnibus potior cura habenda) immortalitate, libere ac sponte impulsu Divini Numinis, cum Ecclesia Romano-Catholica Unionem inimus, ejusdemque Sanctae Matris Romano-Catholicae Ecclesiae commembra nos tenore praesentium declaramus, omnia admittentes, profitentes et credentes, quae illa admittit, profitetur ac credit, praesertim vero illa quatuor puncta in quibus hactenus dissentire videbamur, quae etiam in clementissimo Suae Sacratissimae Majestatis Decreto ac Diplomate nobis insinuantur. Quapropter iisdem prorsus juribus ac privilegiis, quibus ejusdem Sanctae Matris Ecclesiae presbyteri ex indulto sacrorum Canonum ac Divorum quondam Regni Hungariae Regum utuntur, nosquoque juxta praenominatum Sacrae Caesareae Regiaeque Majestatis Decretum a modo et deinceps uti ejusdem commembra frui ac gaudere volumus. In cujus majorem fidem ac robur praesens Manifestum nostrum propria manus syngrapha nec non sigillo communimus. Anno 1698, 7 Octobris Albae Juliae".

O lectură atentă a actului de unire în cele trei părţi ale lui, dezvăluie cititorului câteva lucruri importante. Este vorba aici de o unire care nu-i determinată, cum ne-am aştepta în astfel de cazuri, de motive religioase, ci de obţinerea unor privilegii materiale: „cu acele privileghiomuri voim să trăim cu care trăiesc mădularele şi popii acestei Biserici sfinte". Aflăm, de asemenea, că această unire a fost decretată de împăratul, iar cei ce au acceptat-o au făcut acest lucru ca un act de lealitate faţă de „coronatul craiu nostru" aşa „cum se cade credincioşilor înălţii sale". Nu este vorba în acest manifest de unire de nici un motiv sau entuziasm religios, ci de respectarea unei dispoziţii imperiale, care are consecinţe sociale şi materiale pentru cei ce acceptă unirea.

Partea a doua de pe prima pagină conţine precizări religioase de prim ordin. Biserica răsăritului este numită „Biserica noastră" şi de doctrina, disciplina şi cultul acesteia, semnatarii actului nu doreau să se despartă. Autorul post-scriptum-ului precizează că numai aşa se unesc dacă sunt lăsaţi mai departe să respecte tot ce au ţinut şi până la această unire. Sărbătorile, postul, ceremoniile, datinile vor rămâne şi după unire neschimbate. Drepturile protopopilor şi alegerea mitropolitului vor fi păstrate ca şi până acum. Noul îl constituie doar faptul că alegerea mitropolitului trebuie confirmată şi de papa, iar

hirotonia lui va fi făcută nu ca până acum la Bucureşti, ci de patriarhul, probabil sârb, din imperiul austriac. În cazul că se vor introduce lucruri noi, semnatarii şi urmaşii lor nu se mai simt obligaţi să păstreze unirea.

Al treilea text, de la pagina a 5-a, introdus de însuşi mitropolitul Atanasie este mai scurt (7 rânduri), dar deosebit de clar. El reflectă frământarea vlădicului Atanasie care nu vroia să schimbe nimic. Legea, învăţătura dogmatică şi liturgică (cultul) trebuie să rămână neschimbate. Nerespectarea acestor condiţii atrage după sine nulitatea actului. Aceste precizări repetate ascundeau nesiguranţa şi neîncrederea mitropolitului ce căuta prin toate mijloacele ce-i stăteau la dispoziţie, să se vândă cât mai scump.

De altfel, aceste adaosuri, într-un act important şi solemn ca acest manifest, ne fac să întrevedem relaţiile încordate dintre cei ce cereau actul şi cei ce trebuiau să-l îndeplinească. La aceeaşi concluzie ajungem şi dacă încercăm o comparaţie a textului român cu cel latin. Cele două texte sunt departe de a fi, aşa cum ar fi cerut onestitatea actului, identice. Cel latin conţine elemente de o importanţă dogmatică deosebită, ce nu sunt amintite în textul român ce ar fi trebuit să stea la baza tratativelor, având în vedere faptul că mitropolitul şi protopopii nu cunoşteau latina. De altfel, istoriografia iezuită şi unită prezintă manifestul de unire ca fiind un act emanat dintr-un sinod şi care îşi scria actele în româneşte.

În orice caz, textul român vorbeşte doar în general de unire şi de faptul că cei ce se unesc se declară a fi „mădulare" ale Bisericii catolice fără să schimbe nimic însă din legea, disciplina şi cultul Bisericii ortodoxe. Oricât de paradoxală ar părea această trecere, prin care nu se schimbă nimic, dar ea aşa a fost înţeleasă de semnatarii actului din Octombrie 1698.

Altfel ne prezintă lucrurile textul latin, care dă o bază teologică unirii. L. Baranyi şi cei interesaţi de unirea românilor sunt conştienţi că textul românesc, prea general (altfel n-a fost acceptat) n-ar fi mulţumit pe cardinalul Kollonics, al cărui punct de vedere a fost clar exprimat în manifestul din 2 iunie 1698 şi din acest motiv au introdus în textul latin clauza teologică. Dacă în textul român, protopopii aminteau că se unesc „den bună voia lor", în cel latin unirea vine „din impuls divin", iar Biserica romană este numită „maică" în timp ce în textul românesc, Biserica răsăritului este considerată Biserica noastră. Textul românesc aminteşte că cei ce se unesc vor fi în condiţiile post-scriptum-ului (păstrarea legii, disciplinei canonice şi a cultului) „mădulare" ale Bisericii romane, în timp ce în textul latin, ei se „declarau membri ai numitei sfintei mame Biserici Romano-Catolice, primind, mărturisind şi crezând toate câte le primeşte, le mărturiseşte şi le crede ea, mai ales în cele patru puncte, în care ştiam că ne deosebim până acum şi care ni se arată nouă prin milostivul decret şi în diploma prea sfintei majestăţi". Este clar pentru oricine că deosebirea dintre cele două texte este radicală, fapt ce a stârnit revolta istoricului unit Nicolae Densuşianu, care la descope-

rirea manifestului original a declarat: „Intenția frauduoasă este așadar evidentă. Avem înaintea noastră o traducere din cele mai mișelești și mai criminale, falsificarea unui document public, a unui tratat politico-bisericesc, pentru a supune poporul român catolicilor și a desființa Biserica română de Alba Iulia“[20].

Acest fals n-a fost însă mult timp cunoscut, pentru că actul a dispărut, Biserica unită fiind lipsită aproape două secole de originalul actului ei de naștere. Ceea ce a ajuns la cunoștința publică și a fost reprodus de istoriografia unită a fost textul latin tradus în românește. Actul original din 7 octombrie 1698 a dispărut și n-a mai fost văzut de nimeni până în 1879, când a fost descoperit de N. Densușianu împreună cu alte acte în Biblioteca Universității din Budapesta. Tot acest timp s-a publicat doar traducerea textului latin, conform căreia, unirea s-a făcut din impuls divin și cu acceptarea întregii doctrine catolice. Dacă textul român al manifestului de unire ar fi fost cunoscut, cine știe dacă Biserica unită ar fi ajuns la catolicizarea pe care a cunoscut-o pe timpul mitropolitului Vancea (sinoadele din 1872 și 1882) și care a început chiar cu al doilea episcop unit, Patachi.

Referitor la sinodul din 7 octombrie 1698, istoricii ridică diferite obiecții care impun părerea că el n-a existat, iar manifestul de unire este rezultatul tratativelor duse de Baranyi, pe de o parte și mitropolitul Atanasie, asistat de câțiva protopopi ca oameni de încredere sau partizani ai unirii, pe de altă parte. Iscăliturile protopopilor au putut fi luate separat. Nici un document nu amintește de ținerea unui sinod la data amintită[21]. Istoricii au tras concluzia că actul n-a fost dat într-un sinod. Un act al sinodului n-ar fi intrat într-o criză de hârtie ca cel de care ne ocupăm; el ar fi respectat formula consacrată de intitulație („Noi, soborul, toți protopopii țării Ardealului“ și nu: Noi, vlădica, protopopii și popii bisericilor românești) și n-ar fi prevăzut cu atâtea adaosuri, care exprimă nesiguranță și ezitări și nicidecum hotărârea unui sinod entuziasmat de ideea unirii. În plus, acest act nu este semnat de mitropolitul Atanasie. Acestea constituie doar câteva din motivele cele mai frecvent menționate pentru care istoricii se îndoiesc de faptul că actul unirii ar reprezenta hotărârea unui sinod.[22]

În 14 septembrie 1700 a avut loc la Alba Iulia soborul mare la care s-au luat 28 de hotărâri (canoane)[23] fără să se amintească însă nimic de unirea cu Roma. Canonul 26 prevede rugăciuni pentru împăratul și arhiepiscopul Transilvaniei. În cazul unei uniri în 1697 și 1698 ne-am fi așteptat ca sinodul din 14 septembrie 1700 să hotărască și pomenirea papei la liturghie, cu atât mai mult cu cât canonul 26 se ocupă cu astfel de dispoziții. Surprinzător este faptul că L. Baranyi ne prezintă un nou act de unire ce poartă data de 5 septem-

20 N. Densușianu, *Independența bisericească*, Brașov 1893, la D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 24.
21 S. Dragomir, *art. cit.*, p. 892, 894, M. Păcurariu, *op. cit.*, p. 303.
22 S. Dragomir, *art. cit.*, p. 902; M. Păcurariu, *op. cit.*, p. 303.
23 N. Nilles, *op. cit.*, p. 250—255.

brie 1700 şi care ar fi fost semnat de 54 de protopopi. Istoricii, printre care şi uniţi, afirmă că nu este vorba de semnături, ci de o listă a protopopilor de pe timpul lui Atanasie. Între protopopi găsim şi pe Vasile de Braşov şi trei protopopi din Maramureş, ori se ştie că braşovenii n-au acceptat niciodată unirea, iar Maramureşul îşi avea episcop propriu.

Dintre actele întocmite în legătură cu unirea „cele de la 1700 sunt cel mai puţin reuşite"[24]. Şi de această dată lipseşte originalul, iar iscălitura lui Atanasie este falsă. În tot acest timp însă, Atanasie ezită. El publică în continuare cărţi ortodoxe, fără filioque, primea ajutoare de la Constantin Brâncoveanu şi nu dăduse nici o dovadă că era unit, ci din contră, se spune că plin de mânie le-a strigat protopopilor: „voi sunteţi uniţi, nu eu"[25]. Acest lucru ne întăreşte convingerea că Atanasie n-a semnat nici un act de unire. S-au purtat discuţii cu el, dar el n-a dat nici o declaraţie scrisă în acest sens. Din aceste motive, părinţii iezuiţi n-aveau încredere în Atanasie. Superiorul ordinului iezuit din Sibiu, Christof Gebhard ştie că mitropolitul Atanasie s-a declarat neunit omului de încredere a lui Constantin Brâncoveanu[26], domnul Ţării Româneşti.

Pentru clarificarea lucrurilor, Atanasie este chemat la Viena, unde se urmărea să se obţină de la el o declaraţie de unire clară. Înainte de a pleca însă, Atanasie convoacă sinodul pentru 7 ianuarie 1701, urmând să-şi asigure fidelitatea protopopilor. Sinodul emite o hotărâre semnată de protopopii şi preoţii participanţi. Hotărârea, stilul ei, limbajul, felul cum este alcătuită, semnăturile, la care fiecare semnatar menţionează pentru ce a semnat, sunt cu totul diferite de hotărârile sinoadelor analizate mai sus. Această hotărâre se încadrează în stilul şi forma actelor sinodale autentice. Toţi semnatarii îşi exprimă dorinţa ca vlădica să rămână în scaun şi de asemenea exclud amestecul străinilor „în lucrurile vlădiceşti", fără a se menţiona însă nimic de unire. Înarmat cu acest act de lealitate faţă de el însuşi şi faţă de sinod ca instituţie (actul se păstrează în colecţia Hevenssi), Atanasie pleacă la Viena, care până la sfârşitul anului 1700, după însăşi istoriografia unită,[27] n-a dat nici o recunoaştere clară unirii. Acest lucru pledează pentru neexistenţa unui act clar de unire. Au existat discuţii şi tratative ce n-au fost însă concretizate într-un act public mulţumitor pentru Curtea din Viena şi cardinalul Kollonics. Era acum momentul ca o mărturisire de credinţă şi un act public să fie încheiat în prezenţa autorităţilor vieneze şi a celor bisericeşti.

La Viena, lui Atanasie i se înscenează un proces, aducându-i-se 22 de acuze[28], din care reieşea, pe lângă abuzuri ale vieţii lui per-

---

24 S. Dragomir, *art. cit.*, p. 906.
25 N. Nilles, *op. cit.*, p. 262 „Vos estis uniti, non ego".
26 S. Dragomir, *art. cit.*, p. 924 „dixisse, se non esse unitum".
27 O. Bârlea, *art. cit.*, p .167.
28 N. Nilles, *op. cit.*, p. 259—262.

sonale și opoziția față de unire. Atanasie este însă absolvit de pedeapsă cu condiția unei mărturisiri de credință și acceptarea unui teolog iezuit, care avea să-i supravegheze și să-i cenzureze activitatea[29]. Atanasie este obligat la depunerea unei mărturisiri de credință tridentină și la jurământul de supunere față de papa[30]. Kollonics a ignorat dorința românilor exprimată prin actul din 7 octombrie 1698 (sau n-o cunoștea) și „a interpretat unirea ca cerință sau, de asemenea, ca și concesie din partea Bisericii romane și a împăratului"[31]. La Viena, Atanasie este din nou hirotonit ca preot și apoi ca episcop. Din mitropolit al Transilvaniei ajunsese episcop sufragan al arhiepiscopului catolic de Gran, care l-a obligat la o declarație umilitoare. Istoricul N. Iorga socotește gestul lui Atanasie: „Cel mai înjositor act public săvârșit până atunci de vreun vlădică românesc"[32]. Zenovie Pâclișanu, istoric unit, referindu-se la gestul lui Kollonics scria: „Cardinalul Kollonics și sfetnicii săi au întrecut orice măsură; condițiile ce i-au fost impuse vlădicului român fac mai mult impresia unor aspre sancțiuni aplicate unui delicvent și sunt fără precedent în istoria unirilor religioase"[33].

Prin diploma leopoldină din 19 martie 1701, Atanasie este recunoscut ca episcop al românilor uniți cu Roma. Această diplomă, ce prevedea și drepturi pentru cei ce acceptau unirea, poate fi socotită actul de naștere al Bisericii unite. Pentru drepturile promise însă, românii vor trebui să lupte, căci după înfăptuirea unirii, ele au fost date uitării.

Biserica Ortodoxă Română a considerat această despărțire dureroasă a unor membri ai ei ca un act de prozelitism susținut de puterea de stat, care a făcut uz de violență pentru a convinge[34]. Chiar și pentru o parte dintre uniți, unirea a fost privită ca o ruptură a unității românilor. Canonicul Ioan Micu Moldovan de la Blaj afirma: „Românii care până aici au fost una și la bine și la rău, de aici încolo sunt rupți în două și de multe ori împerecheați între sine, ca și când nu ar fi frați de un sânge cei ce țin de o Biserică cu cei ce țin de alta"[35]. Simion Bărnuțiu, participant la revoluția de la 1848 și mare om de cultură unit, se exprimă foarte critic cu privire la actul unirii. „Sub înalta protecțiune a acestui Strigoniu fabricau iezuiții diplome false, scoteau rescripte de la curte și bule de la Roma pentru sub-

29 N. Nilles, *op. cit.*, p. 258, 264.
30 O. Bârlea, *art. cit.*, p. 170—171.
31 O. Bârlea, *art. cit.*, p. 170.
32 N. Iorga, *Istoria Bisericii Românești*, vol. II, p. 29.
33 Z. Pâclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite* (ms.) la O. Bârlea, *art. cit.*, p. 174.
34 Generalul Rabutin primise instrucțiuni secrete din partea împăratului pentru a susține unirea românilor cu catolicii și nu cu celelalte religii recepte. Cserey Mihály, Historiaja 1661—1771, Pest 1852, apud J. Crișianu, *op. cit.*, p. 49. De asemenea, intervenția generalului Bukow care a distrus în 1760—61 cca 200 de mânăstiri și biserici ortodoxe din Transilvania.
35 Ioan M. Moldovan, *Istoria Ardealului*, Blaj 1875 la Nicolae Mladin, *Biserica Ortodoxă Română una și aceeași în toate timpurile*, Sibiu 1968, p. 171—172.

prigonirea Bisericii române. Cu unirea a intrat deodată o ură între români în aceste timpuri nefericite. Nu cereţi să descriem cum se certau fiii cu părinţii, cum se băteau fraţii cu fraţii, fără să ştie pentru ce, cum se afuriseau popii noştri unii pe alţii... cum întărâtau episcopii uniţi pe călugări să facă prozeliţi din români"[36].

Papiu Ilarian, biograful unit al lui Gheorghe Şincai, afirma următoarele: „Nimeni nu ştia mai bine, nimeni mai mult ca dânsul (Şincai) n-a avut curajul de a arăta frauda prin care se făcu această unire. El ca şi Clain a arătat că scopul ei era de a înmulţi prin uniţi numărul scăzut al catolicilor şi a dezbina, a slăbi şi a arunca pe români sub pretextul religiei în noua robie a grofilor unguri"[37]. Iezuitul Gabriel Kapi de la Cluj a rezumat ca nimeni altul mentalitatea timpului, scopul şi metoda uniatismului: „Cred că ajunge, scria G. Kapi cardinalului Kollonics, să lucrăm acum numai pentru obţinerea sumară a unirii acesteia. Ca să înlăturăm toate gravele abuzuri ale românilor e şi prea periculos şi chiar imposibil. Drept aceea e de ajuns dacă episcopul şi ceilalţi dintre ei, care vor face mărturisirea credinţei şi a unirii, vor promite în comun că vor să atârne de Biserica Romei şi de reprezentanţii ei şi să ţină ritul grec după norma aprobată de ea şi în alte părţi nu altul. Va fi grija noastră pe urmă să schimbăm în timpurile viitoare şi pe nesimţite multe din obiceiurile lor şi chiar din liturghie şi din cele sfinte, lămurindu-i că acelea li s-au strecurat prin prostia şi lenea preoţilor din aceste părţi, că nu sunt proprii legii greceşti, nici celei schismatice, ci contrare minţii sănătoase, credinţei şi religiei creştine."[38]

Alăturând acest text actului unirii din 7 octombrie 1698 e clar pentru oricine cât de diferite erau scopurile celor două părţi antrenate în discuţiile de unire a Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania cu Biserica Romei, reprezentată la tratative prin părinţii iezuiţi din Transilvania. Pentru a face şi mai clar scopul unirii românilor redăm interpretarea unirii aşa cum a fost ea făcută la 1737 de către episcopul unit Inochentie Micu Klein. „Eu şi clerul meu m-am unit sub condiţia de a obţine beneficii şi foloase, de care se bucură şi romano-catolicii; altminteri, dacă nu ni se dau, ne-am face şi turci"[39].

Exclusivismul ecclesiologic şi soteriologic

Anul 1054, prin dubla excomunicare dintre Roma şi Bizanţ, a intrat în istoria Bisericii una ca dată a întreruperii comuniunii. Unitas ecclesiae, exprimată prin eclesiologia comuniunii Bisericilor surori, a fost căutată în Apus după alte criterii. Noua orientare eclesiologică

---

36 Discursul lui S. Bărnuţiu pentru Adunarea din 1848 la D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 148—149.

37 La D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 125.

38 N. Nilles, *op. cit.*, p. 264; D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 29.

39 Colecţia Rosenfeld şi Petru Bod, *Brevis Vallachorum Transylvaniae incolentium historia*, lib. II, cap. 3 la D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 12.

apuseană, ale cărei tendinţe s-au făcut simţite deja în a doua jumătate a primului mileniu creştin, a primit forme foarte concrete la scurt timp după amintita schismă. Decretul „In nomine Domini" (1059) elimină clerul şi poporul de la alegerea episcopului Romei, rezervând lucrul acesta doar pe seama cardinalilor. În privinţa egalităţii Bisericilor locale şi a alegerii episcopului, subliniate de canonul 4 al Sinodului ecumenic de la Niceea (325), decretul papal susţinea superioritatea scaunului apostolic roman şi prin aceasta refuza categoric egalitatea Bisericii Romei cu celelalte Biserici locale. Din textul acestui „dictatus papae" reieşeau foarte clar drepturile deosebite ale scaunului apostolic, ale Bisericii romane şi ale papei. Avem deja aici concretizată noua orientare eclesiologică care-şi caută sprijin în originea meta-istorică a Bisericii romane, din care decurge şi inerenţa ei[40]. In virtutea meritelor deosebite ale Sf. Petru, decretul amintit oferea papei o poziţie deosebită în Biserică, concretizată într-o întâietate atât faţă de împărat şi concilii cât şi mai ales, faţă de ceilalţi episcopi[41]. Orientul creştin a recunoscut totdeauna primatul de onoare, primus inter pares, în baza căruia episcopul Romei este primul episcop al creştinătăţii, dar din conştiinţa Bisericilor ortodoxe a fost totdeauna absent primatul de ordin divin. De asemenea, decretul amintit declara ecclesia romana ca unitate de măsură a ortodoxiei. Catolicitatea Bisericilor locale este asigurată prin legătura lor cu Biserica romană şi episcopul Romei ca urmaş al Sf. Petru şi „vicarius Christi". În secolul 11, în Apus, eclesiologia comuniunii este părăsită în favorul unei unităţi ce se va realiza prin armonie cu Biserica Romei şi va lua o formă din ce în ce mai instituţională[42].

Decretul „In nomine Domini" vorbeşte despre „romana universalis ecclesia" fără să facă o precizare clară dacă prin aceasta este vizată Biserica locală a Romei sau Biserica universală. În acelaşi secol se observă însă tendinţa de concentrare a generalului în individual, adică de a prezenta Biserica universală prin modelul Bisericii Romane. De fapt, tendinţa de a se pleca de la Biserica universală pentru a se ajunge la Biserica locală, ca parte a Bisericii universale, constituie o caracteristică a teologiei apusene. Desigur, la acest fel de a privi lucrurile a contribuit şi faptul că în Apus, Roma reprezenta singurul scaun apostolic, ceea ce a dus la dezvoltarea cunoscută. Urmând exegeza textelor petrine, aşa cum s-a făcut ea în tradiţia latină, s-a ajuns la sfârşitul secolului 12 la concluzia că Biserica universală nu este doar concentrată în Biserica romană, ci şi în papa şi chiar în colegiul cardinalilor. Este uşor să recunoaştem în această unitate bisericească o îndepărtare de eclesiologia comuniunii, care punea accentul pe Biserica locală. S-a ajuns astfel la o înstrăinare

---

40 G. Alberigo, *Römische Kirche und Papsttum im Dienst der Einheit*, în Joseph Ratzinger (Hrsg.) Dienst an der Einheit, Patmos Verlag, Düsseldorf 1978, p. 49—50. Informaţiile în legătură cu eclesiologia Bisericii Romano-Catolice urmează acest studiu.

41 Idem, Ibidem, p. 51.

42 Idem, Ibidem, p. 50.

tot mai mare între lumea bizantină şi cea latină în privinţa noţiunii de Biserică. Această disarmonie teologică a fost interpretată la Roma ca un act antiroman, faţă de care ea, Roma, nu şi-a asumat nici o răspundere. Ca o consecinţă a acestei concepţii şi o dorinţă de refacere a unităţii bisericeşti a apărut politica unirii, concretizată teologic în sinoadele de la Lyon (1274) şi Florenţa (1439). La Lyon bunăoară, unitatea era descrisă ca o întoarcere a grecilor (reductio graecorum) „ad unitatem latinorum". Era vorba aici de o reîntoarcere plină de respect „ad sinum ejusdem sanctae romanae ecclesiae". Unirea a apărut ortodocşilor ca un dictat sub forma unei mărturisiri de credinţă ce trebuia semnată de „greci" şi care urma să asigure unitatea Bisericii. La Florenţa (1439), Constituţia „Laetentum coeli" subliniază deja în prima parte primatul scaunului apostolic şi al papei ca vicar al lui Hristos, de la care a primit puterea deplină de a conduce Biserica. „De asemenea, noi hotărâm, accentua constituţia amintită de la Florenţa, că sfântul scaun apostolic şi episcopul Romei are o întâietate asupra întregului glob pământesc, iar episcopul Romei însuşi este urmaşul fericitului Petru, prinţul apostolilor şi adevărat reprezentant al lui Hristos, capul întregii Biserici şi părinte şi învăţător al tuturor creştinilor; lui i-a fost transmisă de către Domnul nostru Iisus Hristos, în fericitul Petru, întreaga putere ca să păstorească şi conducă şi să cârmuiască întreaga Biserică, după cum se poate constata din actele sinoadelor ecumenice şi din sfintele canoane."[43]

Ceva mai târziu, la mijlocul secolului al 16-lea, „Professio fidei Tridentina" declara Biserica romană ca „sfântă, catolică şi apostolică" şi de asemenea, singura „mamă şi învăţătoare a tuturor Bisericilor" (Mater et Magistra). Pontificele roman, în ciuda faptului că a devenit cauza despărţirii dintre Tradiţia catolică şi toate celelalte tradiţii creştine"[44], a fost proclamat în continuare urmaş al sfântului Petru şi vicar al lui Hristos, căruia i se cuvine supunere. Funcţia papei devenea din ce în ce mai mare şi adeseori era prezentat ca element principal al unităţii Bisericii. Alături de papa, în secolul 17, iezuiţii au jucat un rol deosebit în unitatea Bisericii catolice. Din acest motiv nu este lipsit de interes, pentru istoria uniatismului din România, să amintim că unirea unei părţi a Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania cu Biserica Romei nu este, din întâmplare, opera părinţilor iezuiţi.

Eclesiologia promovată de Biserica catolică avea un caracter pronunţat juridic şi instituţional. Biserica era concepută într-un sistem piramidal, în fruntea căruia se găsea papa. Legătura cu episcopul Romei oferea episcopilor şi Bisericilor locale catolicitatea şi în acelaşi timp asigura şi unitatea Bisericii. Roma şi episcopul ei erau singurii în Occident care puteau oferi unitatea Bisericii. În afara acestei

43 H. Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, 37 Auflage 1991, Herder, Freiburg im Breisgau-Basel-Rom-Wien, p. 451.

44 G. Alberigo, *art. cit.*, p. 58.

concepţii, Roma n-a permis nici o altă poziţie şi din acest motiv, unirea era privită ca o anexare sau acceptarea unei eclesiologii a absorbţiei, a latinizării şi a pierderii identităţii[45]. Vechea concepţie a primului mileniu, în care unitatea Bisericii era asigurată prin eclesiologia comuniunii, era părăsită în favoarea unităţii oferite de comuniunea cu episcopul Romei, care ocupa un loc din ce în ce mai important în eclesiologia Bisericii latine. Exclusivismul eclesiologic roman se poate remarca şi din cuvintele bulei papei Urban IV: „toţi cei care nu se supun tronului apostolic, chiar dacă se numesc creştini, nu respectă poruncile lui Dumnezeu şi măreţia lui Dumnezeu"[46]. O judecată aspră a perioadei de care ne ocupăm găsim la Y. Congar: „In atmosfera spirituală a cruciadelor, latinii considerau tradiţia lor drept Tradiţia, formulele lor drept formulele apostolilor şi ale sfinţilor Părinţi; comportamentul lor era adeseori negarea existenţei şi a dreptului tradiţiei sau a ritului unei Biserici orientale. Măsurile concrete de subordonare a grecilor faţă de latini, care au fost luate sub Inocenţiu III sau Inocenţiu IV ne amintesc, din păcate, foarte mult de un sistem colonial în care ierarhii locali erau mai mult sau mai puţin menţinuţi, dar supravegheaţi printr-un personal al puterii stăpânitoare"[47].

Ortodocşii n-au putut accepta noua eclesiologie şi au refuzat să se încadreze într-un astfel de sistem centralizat în care caracterul hristologic şi pnevmatologic al Bisericii era estompat sau aproape absent, în schimb apăreau evidente analogii cu sistemul monarhic. Autoritatea mereu crescândă a papei ca şi superioaritatea Bisericii romane faţă de celelalte Biserici locale surori a fost considerată de ortodocşi ca şi contrară eclesiologiei comuniunii din primul mileniu şi i-au determinat să rămână în afara unităţii căutate pe baza eclesiologiei romane. În fond, această unitate cu caracter monarhic a apărut tot timpul pentru ortodocşi ca o ameninţare cu absorbţia şi pierderea autonomiei, exact lucruri de care se plâng parte din catolicii orientali, care au acceptat unirea.[48] Cardinalul Josyf Slipyi scria în iulie 1977 cardinalului Parecattil, preşedintele Comisiei pentru codificarea dreptului bisericesc oriental următoarele: „Acest codex arată clar că unirea cu Roma a însemnat pentru Bisericile orientale pierderea autonomiei lor, supunerea totală şi coborârea pe o scară inferioară în Biserică"[49].

Exclusivismul eclesiologic a avut drept consecinţă exclusivismul soteriologic, pentru că tot ce se găsea în afara Bisericii catolice era pus sub semnul întrebării. Problema mântuirii se trata şi ea după

45 Elias Zoghby, *Den zerrissenen Rock flicken*, Paderborn 1984, p. 69.

46 G. Alberigo, *art. cit.*, p. 52.

47. Y. Congar, *Zerrissene Christenheit*, Wien-Wünchen 1959, p. 34u. la E. Zoghby, *op. cit.*, p. 31—32.

48 Elias Zoghby, *op. cit.*, p. 32, 57—58; 69; Emmanuel Lanne, *Eglises unies ou Eglises soeurs*, în Irénikon XLVIII (1975), p. 334.

49 Elias Zoghby, *op. cit.*, p. 61.

principiul extra ecclesiam nulla salus, singura Biserică fiind evident cea catolică, principiul devenind mai degrabă extra ecclesiam romanam nulla salus. Această concepţie teologică a motivat dinamismul şi zelul misionar care au stat la baza mişcărilor unioniste. Ordinul părinţilor iezuiţi din Transilvania a manifestat foarte mult zel pentru realizarea unirii românilor cu Roma. Misionarii acţionau în baza acestei convingeri teologice, considerând că mântuirea celor ce nu sunt în legătură cu pontificele roman este în pericol[50]. Acest exclusivism a provocat ca reacţiune exclusivismul ortodocşilor, ajungându-se uneori până la exagerarea botezului unor convertiţi[51]. Zelul misionar motiva uneori falsul sau chiar violenţa, care erau forme ce n-au nimic comun cu creştinismul ca religie a iubirii. În acest timp de neîncredere, de înstrăinare eclesiologică, de lipsă de comuniune între Biserici au luat naştere Bisericile unite de rit oriental. Această încercare a Bisericii romane de a reface unitatea are la bază însă o nouă despărţire, o ruptură între partea care a acceptat unirea şi Biserica mamă ortodoxă din care s-a desprins. Unirea a însemnat pentru Biserica ortodoxă suferinţă şi o adâncire a înstrăinării faţă de Biserica soră a Romei, o experienţă ale cărei triste consecinţe se observă şi astăzi încă în raporturile celor două Biserici.

Eclesiologia comuniunii Bisericilor surori

În discuţiile ecumenice din ultimele decenii, problemele eclesiologice au ocupat un loc foarte important. Ortodocşii au dovedit în acest domeniu o mare libertate şi o bogăţie deosebită de opinii, care au oferit accente interesante şi fructuoase în discuţiile ecumenice[52]. Din partea catolică, Vatican II s-a dovedit, de asemenea, sensibil la preocupările eclesiologice ale timpului şi a manifestat o deschidere fără precedent în acest sens. Exclusivismul eclesiologic şi soteriologic, baza teologică a uniatismului de care am amintit în capitolul precedent, a fost abandonat. Unitatis redintegratio acceptă că în afara Bisericii catolice se găsesc elemente care permit să se vorbească de Biserici şi comunităţi bisericeşti ce nu sunt în comuniune cu Biserica catolică, dar sunt recunoscute ca Biserici locale. În cadrul teologiei promovate de Vatican II, teologia catolică a pus accent pe eclesiologia comuniunii. Aceeaşi dorinţă de refacere a unităţii este manifestată şi din partea ortodocşilor prin intermediul Conferinţelor panortodoxe. În fond, dorinţa unor relaţii mai bune în vederea comuniunii este manifestată deja în Scrisoarea Patriarhiei ecumenice din

---

50 A se vedea în acest sens Wacław Hryniewicz, *Ecumenical lesson from the past: soteriological exclusivism at the basis of uniatism*, în Kirchen im Kontext unterschiedlichen Kulturen. Auf dem Weg in das dritte Jahrtausend, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1991, p. 521—533.

51 Documentul comun de la Balamand (iunie 1993).

52 Karl Christian Felmy, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart: eine Einführung*, Darmstadt 1990, p. 147.

Constantinopol (ianuarie 1920), care constituie un adevărat apel la comuniune. Scrisoarea recomandă chiar domeniile practice în care această comuniune poate fi realizată până se va ajunge la comuniunea desăvârşită: sacramentală şi de credinţă.

În concepţia ei eclesiologică, teologia ortodoxă pleacă de la Biserica locală ca realitate concretă. Biserica ortodoxă se defineşte ca o comuniune sacramentală şi de credinţă a unor Biserici locale surori. Biserica locală este reprezentată prin adunarea credincioşilor (synaxis) în jurul episcopului locului, pentru celebrarea Euharistiei. Ea reprezintă comuniunea credincioşilor cu Dumnezeu şi comuniunea dintre ei, susţinută prin darul Duhului Sfânt. Este vorba deci de o comuniune lanţ a credincioşilor cu Dumnezeu, a credincioşilor între ei, dar şi a Bisericilor locale între ele. Biserica locală mărturiseşte împreună cu celelalte Biserici locale, cu care se găseşte în comuniune prin episcopul ei, aceeaşi credinţă apostolică. Toate Bisericile locale surori mărturisesc aceeaşi credinţă, respectă aceeaşi disciplină bisericească şi celebrează aceeaşi Liturghie. Aceste Biserici locale în comuniune constituie Biserica universală. Ele însă nu sunt părţi ale Bisericii ecumenice, ci reprezintă Biserica universală în deplinătatea ei, într-un anumit loc[53]. Ea mărturiseşte adevărul evanghelic în forme specifice locului. Biserica locală este deci forma concretă a Bisericii universale care se manifestă într-un context istoric, social şi cultural propriu. Biserica locală accentuează maniera în care este trăită catolicitatea Bisericii şi ea este recunoscută ca Biserică numai dacă oglindeşte deplinătatea Bisericii ecumenice. Prin intermediul comuniunii lor, Bisericile locale păstrează unitatea de credinţă, de disciplină şi cult. Biserica una, sfântă, catolică şi apostolică reprezintă o unitate dogmatică şi sacramentală în contexte pluriforme.

Unitatea Bisericii universale este închipuită în Biserica ortodoxă prin unitatea Sfintei Treimi şi este exprimată practic prin unitatea Euharistiei, care presupune unitatea de credinţă. Ortodocşii pleacă de la realităţile locale, de la Biserica locală pentru a ajunge la Biserica universală, tot aşa cum în explicarea unităţii Sfintei Treimi, ei pleacă de la cele trei persoane concrete pentru a accentua unitatea naturii.[54] Teologia catolică porneşte de la Biserica universală pentru a ajunge la Biserica locală, în concepţia catolică prima anticipând ontologic şi în timp pe cea de a doua.

În cadrul comuniunii, episcopul îndeplineşte un rol deosebit. El strânge în jurul său pe toţi creştinii care i-au fost încredinţaţi şi reprezintă garantul catolicităţii, precum şi elementul vizibil al comuniunii. La consacrarea episcopului iau parte 2 sau 3 episcopi ai unor Biserici locale vecine. Prin mărturisirea credinţei episcopului şi prin

53 Mai mult asupra acestui punct a se vedea G. Forovskij, *Sobornost. Kirche, Bibel, Tradition*, Kyrill und Method Verlag, München, 1989, p. 41—86.

54 A. Kallis, *Par cum pari*, în Dialog der Wahrheit, Freiburg-Basel-Wien 1979, p. 24—25.

consacrarea lui devine vizibilă unitatea Bisericii universale în numele căreia se celebrează fiecare Liturghie a Bisericii locale.

De asemenea, hirotonia în general este privită în Biserica ortodoxă ca un act de comuniune. Ea nu se face pentru folosul unei persoane, ci e concepută în slujba unei comunităţi, ca un angajament faţă de ea. Din acest motiv, hirotonia ca şi mărturisirea de credinţă a celui hirotonit este strâns legată de o comunitate precisă[55]. În afara comuniunii nu există Biserică, pentru că ori câtă suficienţă ar avea Biserica locală prin faptul că ea este Biserica universală în deplinătatea ei, ea nu poate exista în afara comuniunii, ea nu-şi este sieşi suficientă încât să poată trăi în izolare. Unitatea Bisericii universale nu este asigurată însă prin hotărâri dogmatice, ci prin legătura dragostei dintre comunităţi autonome. Înăuntrul comuniunii, Bisericile sunt egale, deşi autoritatea lor este diferită. În cadrul comuniunii, Roma a ocupat un loc deosebit, un primat de onoare pe care ortodocşii îl recunosc şi astăzi. Forma la care a ajuns acest primat în mileniul al doilea şi maniera în care el este exersat nu pot fi acceptate însă de Răsăritul ortodox. Din acest motiv, primatul episcopului Romei va constitui un punct aparte în discuţiile din cadrul dialogului dintre Biserica Romano-Catolică şi Biserica Ortodoxă.

Pentru eclesiologia catolică, Conciliul Vatican II a adus o schimbare categorică. Exclusivismul eclesiologic practicat încă pe timpul lui Pius XII (Mystici Corporis şi Humani Generis), prin care Biserica lui Hristos era identificată cu Biserica Romano-Catolică a fost părăsit. Eclesiologia actuală acceptă şi alte realităţi bisericeşti, care nu sunt în comuniune cu Scaunul roman. Afirmaţia că Biserica lui „Hristos subzistă în (subsistit in) Biserica Romano-Catolică" lasă loc pentru recunoaşterea altor Biserici, între care cea ortodoxă ocupă primul loc. Datorită faptului că Biserica Ortodoxă are aceeaşi credinţă apostolică cu Biserica catolică, celebrează o Liturghie valabilă şi are succesiune apostolică i se recunoaşte calitatea de Biserică ce nu se găseşte în comuniune deplină cu Roma. Pe baza acestor trei elemente, Biserica Ortodoxă a fost recunoscută ca veritabilă soră legitimă a Bisericii Romano Catolice[56]. Din acest motiv, Scrisoarea către episcopii Bisericii catolice despre unele aspecte ale Bisericii ca şi comuniune (28 mai 1992) a surprins prin afirmaţia că Bisericile ce nu se găsesc în comuniune cu urmaşul Sf. Petru sunt considerate în existenţa lor ca Biserici locale rănite (V, 17). Rana, este adevărat, o poartă toate Bisericile, dar în timp ce ea are diferite adâncimi şi la necatolici ţine de fiinţa însăşi a Bisericii, la catolici rana pare exterioară şi e reprezentată prin existenţa altor Biserici şi comunităţi bisericeşti care împiedică Biserica catolică să-şi realizeze universalitatea

55 Jean Zizioulas, *L'être ecclésial*, Perspective orthodoxe 3, Labor et Fides, Genève 1981, p. 175—179.

56 Hervé Legrand, *Une éventuelle relance de l'uniatisme purait-elle s'appuyer sur Vatican II? Quelques enjeux ecclésiologiques de la crise actuelle autour des Eglises unies*, in Irénikon, Nr. 1/1993, p. 13u. 26—27; Mgr. P. Eyt, *L'Église comprise comme communion*, în Nouvelle revue théologique, Tome 115, Nr. 3/1993, p. 332.

Constantinopol (ianuarie 1920), care constituie un adevărat apel la comuniune. Scrisoarea recomandă chiar domeniile practice în care această comuniune poate fi realizată până se va ajunge la comuniunea desăvârşită: sacramentală şi de credinţă.

În concepţia ei eclesiologică, teologia ortodoxă pleacă de la Biserica locală ca realitate concretă. Biserica ortodoxă se defineşte ca o comuniune sacramentală şi de credinţă a unor Biserici locale surori. Biserica locală este reprezentată prin adunarea credincioşilor (synaxis) în jurul episcopului locului, pentru celebrarea Euharistiei. Ea reprezintă comuniunea credincioşilor cu Dumnezeu şi comuniunea dintre ei, susţinută prin darul Duhului Sfânt. Este vorba deci de o comuniune lanţ a credincioşilor cu Dumnezeu, a credincioşilor între ei, dar şi a Bisericilor locale între ele. Biserica locală mărturiseşte împreună cu celelalte Biserici locale, cu care se găseşte în comuniune prin episcopul ei, aceeaşi credinţă apostolică. Toate Bisericile locale surori mărturisesc aceeaşi credinţă, respectă aceeaşi disciplină bisericească şi celebrează aceeaşi Liturghie. Aceste Biserici locale în comuniune constituie Biserica universală. Ele însă nu sunt părţi ale Bisericii ecumenice, ci reprezintă Biserica universală în deplinătatea ei, într-un anumit loc[53]. Ea mărturiseşte adevărul evanghelic în forme specifice locului. Biserica locală este deci forma concretă a Bisericii universale care se manifestă într-un context istoric, social şi cultural propriu. Biserica locală accentuează maniera în care este trăită catolicitatea Bisericii şi ea este recunoscută ca Biserică numai dacă oglindeşte deplinătatea Bisericii ecumenice. Prin intermediul comuniunii lor, Bisericile locale păstrează unitatea de credinţă, de disciplină şi cult. Biserica una, sfântă, catolică şi apostolică reprezintă o unitate dogmatică şi sacramentală în contexte pluriforme.

Unitatea Bisericii universale este închipuită în Biserica ortodoxă prin unitatea Sfintei Treimi şi este exprimată practic prin unitatea Euharistiei, care presupune unitatea de credinţă. Ortodocşii pleacă de la realităţile locale, de la Biserica locală pentru a ajunge la Biserica universală, tot aşa cum în explicarea unităţii Sfintei Treimi, ei pleacă de la cele trei persoane concrete pentru a accentua unitatea naturii.[54] Teologia catolică porneşte de la Biserica universală pentru a ajunge la Biserica locală, în concepţia catolică prima anticipând ontologic şi în timp pe cea de a doua.

În cadrul comuniunii, episcopul îndeplineşte un rol deosebit. El strânge în jurul său pe toţi creştinii care i-au fost încredinţaţi şi reprezintă garantul catolicităţii, precum şi elementul vizibil al comuniunii. La consacrarea episcopului iau parte 2 sau 3 episcopi ai unor Biserici locale vecine. Prin mărturisirea credinţei episcopului şi prin

53 Mai mult asupra acestui punct a se vedea G. Forovskij, *Sobornost. Kirche, Bibel, Tradition*, Kyrill und Method Verlag, München, 1989, p. 41—86.

54 A. Kallis, *Par cum pari*, în Dialog der Wahrheit, Freiburg-Basel-Wien 1979, p. 24—25.

consacrarea lui devine vizibilă unitatea Bisericii universale în numele căreia se celebrează fiecare Liturghie a Bisericii locale.

De asemenea, hirotonia în general este privită în Biserica ortodoxă ca un act de comuniune. Ea nu se face pentru folosul unei persoane, ci e concepută în slujba unei comunităţi, ca un angajament faţă de ea. Din acest motiv, hirotonia ca şi mărturisirea de credinţă a celui hirotonit este strâns legată de o comunitate precisă[55]. În afara comuniunii nu există Biserică, pentru că ori câtă suficienţă ar avea Biserica locală prin faptul că ea este Biserica universală în deplinătatea ei, ea nu poate exista în afara comuniunii, ea nu-şi este sieşi suficientă încât să poată trăi în izolare. Unitatea Bisericii universale nu este asigurată însă prin hotărâri dogmatice, ci prin legătura dragostei dintre comunităţi autonome. Înăuntrul comuniunii, Bisericile sunt egale, deşi autoritatea lor este diferită. În cadrul comuniunii, Roma a ocupat un loc deosebit, un primat de onoare pe care ortodocşii îl recunosc şi astăzi. Forma la care a ajuns acest primat în mileniul al doilea şi maniera în care el este exersat nu pot fi acceptate însă de Răsăritul ortodox. Din acest motiv, primatul episcopului Romei va constitui un punct aparte în discuţiile din cadrul dialogului dintre Biserica Romano-Catolică şi Biserica Ortodoxă.

Pentru eclesiologia catolică, Conciliul Vatican II a adus o schimbare categorică. Exclusivismul eclesiologic practicat încă pe timpul lui Pius XII (Mystici Corporis şi Humani Generis), prin care Biserica lui Hristos era identificată cu Biserica Romano-Catolică a fost părăsit. Eclesiologia actuală acceptă şi alte realităţi bisericeşti, care nu sunt în comuniune cu Scaunul roman. Afirmaţia că Biserica lui „Hristos subzistă în (subsistit in) Biserica Romano-Catolică" lasă loc pentru recunoaşterea altor Biserici, între care cea ortodoxă ocupă primul loc. Datorită faptului că Biserica Ortodoxă are aceeaşi credinţă apostolică cu Biserica catolică, celebrează o Liturghie valabilă şi are succesiune apostolică i se recunoaşte calitatea de Biserică ce nu se găseşte în comuniune deplină cu Roma. Pe baza acestor trei elemente, Biserica Ortodoxă a fost recunoscută ca veritabilă soră legitimă a Bisericii Romano Catolice[56]. Din acest motiv, Scrisoarea către episcopii Bisericii catolice despre unele aspecte ale Bisericii ca şi comuniune (28 mai 1992) a surprins prin afirmaţia că Bisericile ce nu se găsesc în comuniune cu urmaşul Sf. Petru sunt considerate în existenţa lor ca Biserici locale rănite (V, 17). Rana, este adevărat, o poartă toate Bisericile, dar în timp ce ea are diferite adâncimi şi la necatolici ţine de fiinţa însăşi a Bisericii, la catolici rana pare exterioară şi e reprezentată prin existenţa altor Biserici şi comunităţi bisericeşti care împiedică Biserica catolică să-şi realizeze universalitatea

55 Jean Zizioulas, *L'être ecclésial*, Perspective orthodoxe 3, Labor et Fides, Genève 1981, p. 175—179.

56 Hervé Legrand, *Une éventuelle relance de l'uniatisme purait-elle s'appuyer sur Vatican II? Quelques enjeux ecclésiologiques de la crise actuelle autour des Eglises unies*, in Irénikon, Nr. 1/1993, p. 13u. 26—27; Mgr. P. Eyt, *L'Église comprise comme communion*, în Nouvelle revue théologique, Tome 115, Nr. 3/1993, p. 332.

în istorie. (V, 17). Un lucru este cert, Scrisoarea în cauză reprezintă tendinţa păstrării formulărilor tradiţionale ale Bisericii catolice[57]. Cu alte cuvinte, ea reprezintă tendinţa conservativă a eclesiologiei postconciliare, cea care concepe Biserica drept un sistem ierarhic-juridic, reprezentată de Lumen gentium şi care se găseşte în opoziţie cu eclesiologia comuniunii promovată de Unitatis redintegratio[58]. Primul decret favoriza Bisericile unite şi punctul de vedere că ele reprezintă singurul model de unitate, în timp ce al doilea decret însemna o deschidere spre Bisericile ortodoxe şi marca o nouă eclesiologie[59]. În orice caz, prin expresia de „rană", nefericit aleasă, Scrisoarea către episcopii catolici a creat o situaţie de neîncredere printre ortodocşi, care au văzut în ea un pas înapoi faţă de alte documente, unde se vorbea despre Biserica ortodoxă ca despre o Biserică soră. Absenţa acestui calificativ (soră) a fost interpretat de ortodocşi ca semnificativ, iar folosirea expresiei de Biserică rănită n-a fost acceptată nici chiar de toţi catolicii[60].

Ceea ce surprinde este faptul că primatul apare ca element fiinţial (esenţial) al Bisericii şi este alăturat credinţei apostolice, succesiunii apostolice şi recunoaşterii Tainelor ca şi condiţie a recunoaşterii unei Biserici în comuniune deplină cu Biserica Romano-Catolică. Dar, mai mult decât primatul de onoare, Biserica ortodoxă n-a recunoscut nici în mileniul întâi, când se practica comuniunea! Cere Biserica romană astăzi mai mult? Ortodocşii nu pot accepta însă lipsa comuniunii cum Petro et sub Petro ca o rană existenţială a Bisericii lor şi tocmai acest lucru i-a făcut să privească cu neîncredere documentul amintit.

Scrisoarea amintită subliniază existenţa unor Biserici şi comunităţi bisericeşti în afara Bisericii Romano-Catolice, fapt pentru care ea cheamă la o angajare ecumenică în vederea comuniunii desăvârşite în unitatea Bisericii (V, 17). Atâta timp cât pentru această unitate sunt solicitate la dialog cele două Biserici, unitatea are toate şansele de a fi realizată. Dacă se revine însă la eclesiologia care sprijină prozelitismul şi vede unitatea ca o integrare sau absorbţie în cadrul Bisericii catolice, atunci dialogul încetează, pentru că în acest caz au încetat însăşi condiţiile existenţei dialogului. În privinţa dialogului s-au făcut progrese, iar documentele Comisiei mixte internaţionale pentru dialog sunt o dovadă în acest sens. Chiar şi în privinţa uniatismului, o problemă delicată pentru relaţiile dintre cele două

---

57 M. M. Garijo-Guembe, *Communio-Ekklesiologie. Zum Schreiben der römischen Glaubenskongregation über einige Aspekte der Kirche als Communio*, în Una Sancta, 47 Jhg., Nr. 4/1992, p. 329.

58 M. M. Garijo-Guembe, *art. cit.*, p. 324; Emmanuel Lanne, *art. cit.*, p. 335—338.

59 Emmanuel Lanne, *art. cit.*, p. 325—326.

60 M. M. Garijo-Guembe, *art. cit.*, p. 329; H. Legrand, *art. cit.*, p. 14 atrage atenţia că nu trebuie dat textului scrisorii o importanţă doctrinară prea mare. Lucrul acesta se poate deduce şi din faptul că însuşi Sf. Scaun nu i-a publicat textul în Acta Apostolicae Sedis.

Biserici, s-a ajuns la un consens. La Freising, în iunie 1990, documentul comun a respins „uniatismul ca drum spre unitate". În ciuda acestui consens, ortodocşii suspectează pe fraţii catolici de un joc dublu, de faptul că sprijină uniatismul. Patriarhul ecumenic Bartolomeu, în mesajul adresat Papei Ioan Paul II, cu ocazia sărbătorii sfinţilor Petru şi Pavel (30 iunie 1992) reproşează Vaticanului sprijinul oferit Bisericilor catolice de rit bizantin de a se reorganiza în Europa centrală şi orientală[61]. S-a creat din acest motiv o atmosferă de neîncredere şi tensiune care a ameninţat continuarea dialogului. Trebuie să vedem probabil şi aici o consecinţă a ambiguităţii eclesiologiei postconciliare. Practica romană în legătură cu uniţii se înscrie pe linia veche[62], iar teologia şi eclesiologia comuniunii reprezintă tendinţa nouă, exprimată de textele comune şi de către unele documente catolice.

Din documentele eclesiologice catolice se desprinde punctul de vedere catolic în privinţa eclesiologiei comuniunii, a relaţiilor dintre Biserica universală şi Bisericile locale, a comuniunii colegiului episcopilor şi a rolului episcopului Romei în această comuniune. Desigur, între eclesiologia catolică actuală şi cea ortodoxă există elemente comune, dar şi o manieră diferită de a vedea lucrurile. Pentru ortodocşi, sublinierea universalităţii Bisericii din eclesiologia catolică se face în detrimentul Bisericilor locale, care în concepţia catolică nu sunt subiecte în sine şi sunt posterioare Bisericii universale. Pentru ortodocşi, primatul papal, iar pentru catolici autocefaliile Bisericilor ortodoxe vor constitui probleme, care au îmbrăcat forme deosebite în mileniul al doilea, fiind absente în eclesiologia comuniunii din primul mileniu. Suntem siguri că discuţia sinceră, deschisă va duce la o apropiere şi în acest domeniu, dialogul fiind în fond singura cale ce ne apropie, ce ne poate oferi unitatea şi comuniunea deplină. Dialogul rămâne, de asemenea, dovada că Biserica Romano-Catolică tratează pe ortodocşi ca Biserică soră egal îndreptăţită. Acelaşi dialog va dovedi în ce măsură Biserica romană renunţă de a fi Mater et magistra pentru Biserica Răsăritului şi va redobândi întâietatea în dragoste pe care a avut-o în Biserica una.

O relaţie încordată, de neîncredere

Reorganizarea Bisericii catolice de rit bizantin a adus o încordare a relaţiilor dintre ortodocşi şi romano-catolici. Această tensiune s-a resimţit şi în cadrul dialogului dintre cele două Biserici, care şi-a rezumat preocupările la problema uniatismului. Pe această temă, relaţiile au devenit aşa de încordate încât s-a vorbit chiar oficial de o întrerupere a dialogului, ceea ce ar fi avut, fără îndoială, grave consecinţe. Ortodocşii au acordat documentului comun de la Freising o

61 Service d'information, Nr. 82/1993, p. 16.

62 Emmanuel Lanne, *art. cit.*, p. 336.

mare autoritate, în timp ce pentru partea catolică, declarația amintită constituia doar un prim pas, un document căruia i s-a atribuit o importanță mai mică. Mai mult chiar, uniții și catolicii din România nu recunosc documentul de la Freising[63], deși catolicii români au fost prezenți la conferință și au aprobat textul declarației amintite. Lipsa de coerență a dus la reacții diferite, care au agravat starea conflictuală. Acțiuni care pentru partea catolică erau privite ca ajutor normal pentru catolicii de rit bizantin au fost interpretate de ortodocși, în această stare de tensiune, ca o tendință de prozelitism. Puțini s-au întrebat în acele momente de neîncredere dacă acțiunile prozelite sunt într-adevăr sprijinite de Roma, dacă au la bază doar anumite persoane din cercurile catolice sau sunt excese ale unor frați greco-catolici, care au primit dreptul la reorganizare. Parte din acțiunile care au înveninat relațiile au fost condamnate de ambele părți, atunci când au devenit cunoscute.

În orice caz, pentru ortodocși este greu de împăcat afirmația Sf. Părinte care a calificat unirea de la 1698 a unei părți a Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania cu Roma drept „un eveniment fericit“ cu condamnarea uniatismului ca metodă și model de unitate (Documentul de la Freising). De asemenea este greu de înțeles pentru ortodocși afirmația Cardinalului Cassidy: „Pentru noi, restabilirea unirii unor părți a Bisericilor ortodoxe cu Roma a fost salutată și în trecut a fost încurajată în acest sens; noi nu punem sub semnul întrebării dreptul lor la existență“[64]. Ortodocșii nu neagă dreptul la existență al Bisericilor catolice orientale, dar se întreabă unde este granița dintre a saluta, a încuraja, a sprijini și alte verbe asemănătoare. Ei se îngrijorează când se gândesc că și alte acțiuni prozelite din trecutul lor au început prin astfel de încurajări. Foarte probabil că ortodocșii apar pentru catolici exagerați în această privință, dar neliniștea lor își are originea într-o experiență tristă, într-o rană care astăzi este din nou deschisă. Partea catolică va trebui să aibe înțelegere pentru reacția ortodocșilor.

Într-o astfel de atmosferă s-a ajuns ca sinceritatea unor acțiuni să fie pusă la îndoială și uneori pe bună dreptate, pentru că acțiunii, bune în sine, i s-a schimbat sensul. Aceste devieri au făcut pe ortodocși intransigenți. S-au adus nenumărate reproșuri care motivează tensiunea în care ne găseam. Biserica Ortodoxă Rusă[65] ca și Patriarhia ecumenică[66] și-au adus obiecțiile și îngrijorările la cunoștința Bisericii Romano-Catolice. Despre situația încordată din cursul anilor

63 Dr. S. A. Prunduș — Cl. Plăianu, *Cardinalul Alexandru Todea*, 1992, p. 120.

64 Cardinal Cassidy, *Ökumenische Richtlinien für die Unterstützung der Kirchen in Mittel- und Osteuropa*, în Una Sancta, Nr. 4/1992, p. 341.

65 Declaration du Saint Synod de l'Église Orthodoxe Russe concernant l'Assemblée spécial pour l'Europe du Synode des évêques de l'Église catholique romaine, 28 November — 14 Décembre 1991, în Service d'information, Nr. 81/1992, p. 84—85.

66 Service d'information Nr. 81/1992, p. 124—126. A se vedea și răspunsul la acest discurs dat de Cardinalul Cassidy și Cardinalul Angelo Sodano în Service d'information, Nr. 81, p. 132—136.

1991—1992 între catolicii de rit bizantin şi ortodocşii din România a relatat pe larg Î. P. S. Mitropolit Antonie al Transilvaniei[67], atât la conferinţa de la Ariccia, cât şi în două referate la Pro Oriente (Salzburg, noiembrie 1992). De asemenea, despre România a publicat şi Una Sancta un studiu pe aceeaşi temă[68]. Întrucât aceste informaţii au fost deja publicate nu dorim să le mai repetăm, ci să atragem atenţia şi asupra unor texte catolice[69] în care găsim unele răspunsuri la reproşurile ortodoxe şi care, de asemenea, reflectă climatul de neîncredere ce ameninţa dialogul dintre cele două Biserici surori.

Din partea ortodoxă s-a vorbit de agresivitatea catolicilor de rit bizantin, de un dublu joc al Romei, care pe de o parte sprijină dialogul cu ortodocşii, semnează documente prin care uniatismul este respins ca metodă de unitate, iar pe de altă parte ar încuraja pe uniţi să-şi recucerească poziţiile vechi. Pretenţia uniţilor la restitutio in integrum, în ciuda faptului că majoritatea ortodocşilor proveniţi din fostele familii unite vor să rămână ortodocşi a adus multă nelinişte şi pe alocuri chiar ură. Ortodocşii au refuzat restitutio in integrum pe motivul că bisericile parohiale sunt proprietatea credincioşilor[70] şi atâta timp cât ei nu doresc să se întoarcă la catolicism, bisericile rămân ortodoxe ca şi credincioşii, proprietarii lor. De fapt, problema împărţirii bunurilor materiale a fost considerată şi de partea catolică drept o problemă secundară. Ea poate fi rezolvată pe calea dialogului, care până acum a fost refuzat din partea catolicilor de rit bizantin din România. Pentru Biserica Ortodoxă Română nu se pune în discuţie dreptul la existenţă al Bisericii Catolice de rit bizantin din România, recunoscută ca Biserică soră, ci maniera în care aceasta încearcă să-şi câştige credincioşii. Este respins prozelitismul şi agresivitatea practicată în unele locuri de membri ai acestei Biserici.

În astfel de condiţii, dialogul dintre catolici şi ortodocşi a intrat într-o situaţie delicată. Unii au început chiar să vorbească de faptul că unele Biserici au întrerupt dialogul. Ambele părţi şi-au dat seama însă de importanţa lui chiar în aceste momente dificile şi au hotărât continuarea prin cea de a şaptea Adunare generală a dialogului care a avut loc în iunie 1993 la Balamand în Liban.

---

67 Antonie Plămădeală, *Der Uniatismus als Problem im ökumenischen Dialog* şi *Die Zusammenarbeit der Kirchen in Rumänien* (Ms.)

68 Mircea Basarab, *Der Uniatismus und der katholisch-orthodoxe Dialog in Rumänien*, în Una Sancta nr. 3/1991, p. 255—262.

69 Lettre du Saint Père Jean Paul II aux évêques du continent européen sur les relations entre catholiques et orthodoxes dans la nouvelle situation de l'Europe centrale et orientale, în Service d'information, Nr. 81/1992, p. 101—104; Allgemeine Prinzipien und praktische Normen für die Koordinierung der Evangelisation und des ökumenischen Auftrags der katholischen Kirche in Russland und den anderen Ländern der GUS. Dokument der Päpstlichen Kommission für Russland, în Una Sancta, nr. 2/1993, p. 161—167.

70 Inochentie Micu Klein face uz de acest lucru, folosindu-l ca argument în Memoriul său către papa Benedikt al XIV-lea în anul 1745, în Tribuna, Săptămânal de cultură, Serie nouă, An. III, Nr. 33, 15—21 August 1991, p. 6.

Căutarea unei comuniuni desăvârşite

Deja titlul documentului comun de la Balamand: Uniatismul, metodă de unire din trecut şi actuala căutare a deplinei comuniuni sugerează faptul că pentru ambele Biserici, uniatismul reprezintă o metodă de unitate ce aparţine trecutului. Ele se străduiesc astăzi pentru căutarea unei comuniuni desăvârşite, care are la bază, aşa cum a fost anunţată de declaraţia de la Freising, eclesiologia comuniunii între Bisericile surori. Conform acestei eclesiologii, Biserica ortodoxă, ca Biserică soră, oferă ea însăşi mijloacele de har şi mântuire (6 b). Din acest motiv, uniatismul, reprezentat prin exclusivismul eclesiologic şi soteriologic anunţat „a fost respins ca metodă de unitate pentru că se opune Tradiţiei comune a Bisericilor noastre" (6 b).

Cei aproape o mie de ani de despărţire n-au putut înăbuşi dorinţa după unitate, ci, din contră, au făcut mai evidentă această situaţie contrară naturii însăşi a Bisericii, care nu poate trăi în izolare. Incercări de unitate au avut loc în istorie şi de multe ori au fost însoţite de interese extra bisericeşti, politice şi sociale. La unitatea astfel dobândită s-a ajuns de multe ori prin mijloace nepermise, libertatea şi convingerile religioase nefiind respectate (Balamand 7—11). Unirea rezultată în acest fel a însemnat despărţirea de Biserica mamă şi a devenit sursă de suferinţă şi conflict între Biserici. Uniatismul s-a hrănit dintr-o eclesiologie care urmărea absorbţia sau „reintegrarea" în Biserica respectivă şi care înconjura prozelitismul. Luând în considerare noua eclesiologie a comuniunii, metoda uniatismului, ca formă de „apostolat misionar", a fost părăsită de cele două Biserici care s-au redescoperit surori.

Catolicii şi ortodocşii sunt astăzi convinşi că au o Tradiţie comună pe care Hristos a încredinţat-o Bisericii Sale — „mărturisirea credinţei apostolice, împărtăşirea cu aceleaşi Taine, îndeosebi preoţia unică săvârşitoare a jertfei unice a lui Hristos, succesiunea apostolică a episcopilor — care nu poate fi considerată ca proprietate exclusivă a uneia dintre Bisericile noastre" (13). Câtă diferenţă faţă de exclusivismul practicat până bine de curând! Pe baza acestei Tradiţii comune a Bisericii una, cele două Biserici „se recunosc mutual ca Biserici surori, împreună răspunzătoare de păstrarea Bisericii lui Dumnezeu în fidelitatea faţă de planul dumnezeiesc, îndeosebi în ceea ce priveşte unitatea" (14). Comuniunea căutată de cele două Biserici prin intermediul dialogului este o comuniune desăvârşită, care nu se face nici prin absorbţie nici prin fuziune, ci va fi o întâlnire în dragoste şi adevăr" (cf. Slavorum Apostoli nr. 27). Este vorba de două Biserici surori egale, care posedă aceleaşi mijloace de mântuire pentru credincioşii lor. Relaţia lor se exprimă în cadrul dialogului ca parteneri egali şi se consideră ca Biserici egal îndreptăţite, care caută unitatea. Declaraţia comună a Papei Paul VI şi a Patriarhului ecumenic Atenagora I, cu ocazia vizitei la Roma accentua că Bisericile ce s-au redescoperit surori sunt obligate la fidelitate faţă de adevăr şi de asemenea „să evite orice fel de predominare spirituală şi inte-

lectuală"[71]. Această concepţie şi recunoaştere a Bisericii Ortodoxe ca Biserică soră se reflectă şi în Direktorium der Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen[72], care, pe baza unei tradiţii comune, recomandă, în anumite condiţii, o communicatio in sacris. Desigur, la baza acestei comuniuni stă concepţia sacramentală şi ecleziologică a comuniunii Bisericilor surori.

Documentul recent de la Balamand subliniază faptul că Bisericile Orientale Catolice în comuniune deplină cu Roma au drepturile şi obligaţiile ce decurg din această comuniune. Faţă de Biserica Ortodoxă, aceste Biserici ar trebui să se conducă după principiile afirmate de Vatican II şi decretele ulterioare ale Bisericii Romano-Catolice cu privire la relaţiile cu Bisericile Ortodoxe. Acest lucru presupune o încadrare a lor atât în dialogul local, cât şi în dialogul teologic dintre catolici şi ortodocşi (16). În această privinţă, edificatoare sunt cuvintele Papei Paul VI rostite în 1967 la vizita sa în Fanar: „Întâistătătorii Bisericilor şi ierarhiei acestora le revine sarcina să conducă Bisericile pe calea care duce la deplina comuniune regăsită. Ei trebuie să facă aceasta recunoscându-se ca păstori ai acelei părţi din turma lui Hristos care le-a fost încredinţată, veghind la unitatea şi dezvoltarea poporului lui Dumnezeu şi evitând tot ceea ce ar putea să-l risipească sau să semene confuzia în rândurile sale" (Tomos Agapis Nr. 172). Douăzeci de ani mai târziu (7 decembrie 1987), la vizita Patriarhului Dimitrios la Roma, Papa Ioan Paul II semnează un comunicat comun cu Patriarhul ecumenic în care se precizează: „Respingem orice formă de prozelitism, orice atitudine care ar fi sau ar putea fi percepută ca o lipsă de respect." Respectul faţă de Biserica soră şi căutarea comuniunii depline nu mai urmăreşte prozelitismul, care trebuie să dispară din activitatea misionară a Bisericilor noastre. Comuniunea presupune încredere, dragoste reciprocă, lipsa oricărei suspiciuni.

Pentru realizarea unui climat favorabil necesar comuniunii, Documentul de la Balamand propune în partea a doua a lui o serie de reguli practice menite să servească eclesiologia comuniunii. Ceea ce ni se pare, de asemenea, foarte important în acest document este implicarea şi participarea Bisericilor Catolice Orientale de rit bizantin la dialogul dintre cele două Biserici (16 şi 23). Participarea acestor Biserici la un dialog în care este vorba de ele însele şi de existenţa lor este absolut necesară ca şi dialogul local, care poate fi stimulat în acest caz prin participarea catolicilor orientali la dialogul internaţional. Biserica Romano-Catolică, se recomandă în Document, are menirea de a ajuta pe catolicii orientali să pregătească şi ei deplina comuniune dintre Bisericile catolică şi ortodoxă.

71 Emmanuel Lanne, *Schwesterkirchen-Ekklesiologische Aspekte des Tomos Agapis*: Pro Oriente (Hrsg.) Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens, Wien, p. 73.

72 Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 110, *Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus*, 25 März 1993, p. 67—69.

*
* *

Înainte de a încheia studiul nostru dorim să exprimăm încă o dată regretul nostru că Biserica Catolică Orientală din România refuză dialogul cu Biserica Ortodoxă Română. La masa tratativelor, multe din problemele noastre vor putea fi rezolvate. Chiar şi problema lăcaşurilor de cult! Dialogul nu mai poate întârzia, iar faptul că la Balamand au participat şi catolici orientali constituie un semn bun şi încurajator pentru începutul unui dialog local.

În istoria unirii există puncte de vedere diferite. Pe cel ortodox l-am expus în rezumat în prima parte a contribuţiei noastre. După exemplul temelor discutate în cadrul dialogului internaţional propunem ca o comisie mixtă formată din istorici ortodocşi, catolici şi catolici orientali să studieze împreună şi să interpreteze actele unirii. Faptul că peste câţiva ani se împlinesc trei sute de ani de la Manifestul unirii din 7 octombrie 1698 constituie un bun motiv pentru un studiu comun.

O altă problemă istorică, tot aşa de importantă pentru români, ar fi un dialog pe tema tezelor referitoare la pătrunderea creştinismului pe teritoriul României de astăzi şi dependenţa canonică a acestui teritoriu până în secolul X. Pentru unii, această problemă se pare că nu este clară, iar zelul cu care se apără anumite teze nu constituie decât o risipă de energie, care ar putea fi folosită în comun şi pentru scopuri cu adevărat creştine. Dacă în domeniul eclesiologiei am ajuns la o apropiere considerabilă, atunci trebuie, şi cât mai curând posibil, să ajungem şi la un consens istoric. Documentele de la Freising şi Balamand cuprind deja declaraţii istorice importante.

Studiile istorice comune ar constitui, de asemenea, un impuls pentru dialogul local. Un prim rezultat al colaborării dintre ortodocşi şi catolicii orientali de rit bizantin din România ne-ar conduce în primul rând la o mai mare răspundere comună şi suntem siguri la o apropiere de toţi dorită.

Pr. prof. dr. Mircea Basarab

ESHATOLOGIA PAULINĂ

Cheia de boltă a creştinismului este credinţa în biruinţa vieţii asupra morţii.

Aspiraţiei dintotdeauna a omului de a pătrunde cu înţelegerea dincolo de hotarele vieţii pământeşti, doctrina evanghelică îi oferă un răspuns definitiv: Iisus Hristos a înviat, făcându-se uşă a vieţii celei veşnice pentru toţi cei ce cred în El. Acest adevăr esenţial este încadrat, în scrierile Noului Testament, de o serie de detalii referitoare la judecata particulară şi la viaţa individuală după moarte, la

Parusia lui Hristos, când va avea loc învierea morţilor şi judecata universală, la fericirea drepţilor în împărăţia lui Dumnezeu şi la pedepsirea eternă a păcătoşilor.

Epistolele Sf. Apostol Pavel ne oferă elemente deosebit de importante pentru eshatologia creştină. Înainte de a le examina, este necesar însă să încercăm a determina bazele vechitestamentare ale eshatologiei pauline. Căci încă înainte de convertirea de pe drumul Damascului, Saul din Tars, ca fariseu şi spre deosebire de saduchei, credea în existenţa sufletului nemuritor şi în învierea trupului (cf. F. Ap. 23, 8). Iar această credinţă îşi avea temeiul, desigur, în Vechiul Testament.

I. Viaţa de după moarte în scrierile Vechiului Testament[1]

Ideea învierii morţilor este afirmată pentru prima dată în mod limpede în scrierile profetice. Profeţii au în vedere însă, în primul rând, destinul eshatologic al naţiunii; soarta individului vine numai pe planul al doilea.[2] Astfel, texte ca cele din Is. 4, 2—3; 26, 14u; 66, 24; Iez. 37 ş. a., au mai întâi un sens colectiv, prevestind o regenerare sau o „înviere" a poporului ales în epoca mesianică. Când această idee este extinsă şi pe plan individual, se prevede o înviere numai pentru cei drepţi, iar nu şi pentru vrăjmaşii poporului lui Dumnezeu. Aceştia din urmă vor fi nimiciţi şi despre ei zice Isaia: „Morţii nu vor mai trăi şi umbrele nu vor învia, fiindcă tu le-ai pedepsit şi le-ai nimicit şi ai şters până şi numele lor" (Is. 26, 14; cf. 66, 24). Cei drepţi însă vor învia: „Morţii tăi vor trăi şi trupurile lor vor învia! Deşteptaţi-vă, cântaţi de bucurie, voi cei ce sălăşluiţi în pulbere! Căci roua ta este rouă de lumină şi din sânul pământului umbrele vor învia" (Is. 26, 19).

Despre viaţa de după moarte se vorbeşte mai precis în scrierile mai târzii, mai ales în unele cărţi care aparţin literaturii necanonice şi apocrife. În cele ce urmează ne vom opri pe scurt asupra textelor mai importante în această privinţă.

1) *Daniel 12, 1*—3 reia temele din Isaia, aplicându-le însă într-un mod mult mai explicit destinului individual: „Şi în vremea aceea se va scula Mihail... Şi oricine din poporul tău va fi scris în cartea aceea va fi mântuit. Şi mulţi dintre cei ce dorm în ţărâna pământului se vor scula, unii la viaţă veşnică, iar alţii spre ocară şi scârbă veşnică. Şi cei înţelepţi vor lumina ca strălucirea cerului şi cei care vor fi îndrumat pe mulţi pe calea dreptăţii vor fi ca stelele în vecii vecilor".

---

1 Asupra acestui subiect, vezi R. H. Charles, *Eschatology. The Doctrine of a Future Life in Israel, Judaism and Christianity — A Critical History*, New York, 1970; A. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancient Testament*, Neuchâtel, 1956; A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Orient*, Cardiff, ed. a II-a, 1964.

2 R. H. Charles, *op. cit.*, p. 180; vezi p. 82 urmn.

Daniel profețește o înviere atât a celor drepți, cât și a celor păcătoși: pentru primii spre viață veșnică, pentru cei din urmă spre ocară și scârbă veșnică.[3]

Pentru înțelegerea adecvată a acestui text, trebuie să ținem seama de faptul că Daniel vorbește despre înviere dintr-o perspectivă antropologică diferită de a noastră. După concepția greacă, în special platonică, preluată de antropologia creștină, omul este constituit din două elemente separabile: sufletul, nemuritor prin natură, și trupul, care este muritor. În această perspectivă, atât moartea, cât și învierea se referă propriu-zis numai la trup. Distincția sufletului de trup era însă mult mai puțin netă în mentalitatea ebraică.[4] E adevărat că încă în Fac. 2, 7 apare evidențiat un dualism al ființei umane: peste trupul făcut din pământ, Dumnezeu a suflat suflare de viață. Această suflare de viață are însă un sens diferit de sufletul din concepția platonică. La Platon, sufletul e principiul vieții psihice, în suflet rezidă personalitatea ființei umane. Prin separarea de trup, sufletul nu-și pierde aceste calități; dimpotrivă, trupul este ca o închisoare pentru suflet, el stânjenește manifestarea plenară a posibilităților sufletului. „Suflarea de viață" din Vechiul Testament, pentru care ebraica are trei cuvinte diferite: *neșamah, nefeș* și *ruah*, nu are același sens ca și „sufletul" (*psyché*), din filozofia greacă. „Suflarea de viață" este numai principiul vieții biologice și ea nu este înfățișată niciodată ca principiu al cunoașterii, voinței, conștiinței, personalității. În cugetarea ebraică, omul este conceput ca o unitate psiho-fizică, întreaga sa activitate psihică fiind socotită drept o emanație a ființei sale fizice. Toate organele trupului — oase, carne etc. — au proprietăți psihice.[5] Gândirea, voința, sentimentele omului sunt produse ale „inimii" sau ale „rărunchilor" săi.

---

3 Forma partitivă a v. 2 a: „*mulți* dintre cei care dorm... se vor scula", ar părea că favorizează o interpretare după care nu toți cei morți vor învia. B. J. Alfrink, *L'idée de la résurrection d'après Dan. 12, 2*, în „Biblica", 1959, p. 355—371, interpretează acest text în sensul că Daniel prevede o înviere numai pentru cei drepți, nu și pentru păcătoși. In Dan. 11, 40u este vorba de o invazie străină în cursul căreia vor fi nimiciți mulți dintre locuitorii Țării Sfinte. În acest context — zice Alfrink — apare o primă separație: unii sunt nimiciți (prin invazie), iar alții, cei înscriși în carte (12, 1), sunt izbăviți grație intervenției arhanghelului Mihail. În continuare textul indică și o a doua separație: între cei care vor învia și cei care nu vor învia (12, 2). În ambele etape, avem astfel câte două grupe:

I. În timpul invaziei: 1) cei masacrați; 2) cei izbăviți (= cei scriși în carte).

II. Cei morți de mai înainte: 1') Cei care nu înviază; 2') cei ce înviază.

Punctele 1 și 1' reprezintă domeniul morții, iar punctele 2 și 2' domeniul vieții. După Alfrink, expresia ebraică *elleh (=, aceștia, aceia)* din v. 2 b nu se referă numai la afirmația din 2 a, ci la întreg contextul anterior. Traducerea corectă a v. 2 b ar fi, deci, următoarea: „*aceștia* (adică cei izbăviți) la viața veșnică, iar *aceia* (cei masacrați) spre scârbă și ocară veșnică". Astfel înțeles — zice Alfrink — textul nu prezintă nici o dificultate: nu se mai pune problema învierii celor păcătoși, ci numai a celor drepți, ceea ce ar apare mult mai firesc în contextul din Daniel.

4 Asupra antropologiei semite și în special vechitestamentare, a se vedea: A. R. Johnson, *op. cit.*; J. Pederson, *Israel: its Life and Culture*, London, 1926, p. 97—181; H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München, 1973 ș. a.

5 A. R. Johnson, *op. cit.*, p. 87.

În acest cadru, privarea omului de suflarea de viaţă echivalează cu moartea (III Regi 17, 17; Iov 34, 14—15; Ps. 103, 30; Ecles. 3, 19—21). Totodată însă, fiinţa umană nu dispare complet prin moarte. Ceva rămâne din om, iar acest ceva, după concepţia curentă în Vechiul Testament, se coboară în *şeol* (cuvânt tradus prin „locuinţa morţilor" sau „iad") — loc de întuneric absolut, situat undeva sub pământ. În şeol nu se coboară „suflarea de viaţă" căci aceasta se întoarce la Dumnezeu, unde îşi are originea (în textele în care apare în relaţie cu şeolul — Ps. 15, 10; 29, 3; 85, 12; 88, 47; Prov. 23, 14 — termenul *nefeş*, cu sufix personal, nu desemnează „suflarea de viaţă", ci echivalează cu un simplu pronume personal). În Vechiul Testament avem un termen special pentru ceea ce rămâne din om în şeol: şeolul e locuit de *refaim* (= *umbre*), care păstrează forma cea mai palidă a vieţii (Is. 38, 10—11), starea morţilor în şeol fiind comparată cu un somn (Iov 14, 10—12; Is. 14, 9).

Învierea, concepută ca o trezire (Is. 26, 19; Dan. 12, 2), apare de fapt ca o nouă creaţie. Dumnezeu creează un nou trup, cu toate organele sale, peste care trimite din nou suflarea Sa de viaţă. Nu este vorba, deci, de un suflet perfect conştient, care va regăsi un trup, ci omul întreg este recreat fizic, această recreare fiind condiţia indispensabilă pentru a-şi redobândi viaţa psihică. Această concepţie despre înviere se reflectă foarte bine în Iez. 37, 1—10.

2) Aceeaşi concepţie antropologică se regăseşte în cartea necanonică *II Macabei*.[6] După II Macabei, omul este compus din trup şi suflet (3, 16—17: *psyché* şi *soma*; 6, 30: *sôma* şi *psyché*), sufletul fiind sediul pasiunilor (3, 16; 5, 11; 7, 12; 11, 9; 15, 17), iar trupul fiind cel care suportă suferinţa torturii (6, 30; 7, 7; 9, 7.9). Totuşi, în două rânduri în II Macabei, *sôma* apare ca echivalent al ebraicului *basar* (= trup) şi desemnează nu o parte din om, ci pe omul întreg (8, 11; 12, 26: *sômata* = oameni). Iar *psyché* nu este conceput ca elementul nemuritor al omului, în sens platonic; astfel, în 7, 37, ultimul dintre cei şapte fraţi martiri afirmă, înainte de a muri, că *şi sufletul şi trupul* şi-l dă pentru legile părinteşti (cf. 14, 38; 15, 30). Cei morţi, care într-o zi vor învia, sunt socotiţi ca „adormiţi" (12, 45). La înviere, trupul va reveni la viaţă cu toate membrele sale (14, 46). Elementul nemuritor în om nu este *psyché*, ci *pneûma* (7, 22—23; 14, 46) sau *pnoé* (3, 31; 7, 9), care însă nu aparţine omului, ci vine de la Dumnezeu.[7]

Credinţa în înviere este afirmată explicit şi în repetate rânduri în II Macabei. Important în acest sens este mai ales cap. 7, unde se

---

6 Această scriere este de fapt rezumatul unei lucrări în 5 cărţi a lui Iason din Cirene, scrisă de acesta la puţină vreme după evenimentele pe care le relatează, anume pe la anii 160—150 î. H. Rezumatul lucrării lui Iason a fost realizat pe la anul 124 î. H. Ambele lucrări au fost redactate direct în limba greacă. Cf. Wilfrid Harrington, *Nouvelle introduction à la Bible*, trad. de l'anglais par J. Winandy, Préface de Roland de Vaux, Paris, 1971, p. 522 urm.

7 Antropologia cărţii II Macabei depinde direct de concepţia exprimată în referatul despre creaţia omului din cartea Facerii. Comparaţia între textul grec (LXX) din Fac. 2, 7 şi II Mac. 7, 22—23 evidenţiază elocvent această dependenţă.

relatează martiriul celor şapte fraţi iudei şi al mamei lor. Fiecare dintre cei şapte fraţi ţin, înainte de a muri, câte un mic discurs, în care exprimă mai ales încredinţarea că Dumnezeu îi va învia. Astfel, al doilea dintre ei zice: „Împăratul lumii, pe noi cei ce murim pentru legile Lui, iarăşi ne va învia (*anastései*), cu înviere de viaţă veşnică" (7, 9). Al patrulea frate zice: „Bine este a muta nădejdile cele de la oameni şi a aştepta cele de la Dumnezeu, că noi iar vom învia prin El" (7, 14; cf. 7, 23, 29).

Deşi II Macabei nu vorbeşte direct despre destinul eshatologic al celor răi, totuşi concepţia autorului poate fi dedusă din unele afirmaţii referitoare la soarta persecutorului Antioh Epifanes. Astfel, unul dintre fraţii martiri îi zice lui Antioh: „... noi iar vom învia prin El (prin Dumnezeu), iar ţie nu-ţi va fi înviere spre viaţă" (7, 14).

Concepţia despre înviere a autorului acestei scrieri este exprimată foarte bine şi în textul din 12, 38—46. În acest text se relatează că după o bătălie, sub veşmintele iudeilor ucişi în luptă au fost găsite lucruri închinate idolilor Iamniei, de unde s-a dedus că moartea lor a fost o pedeapsă pentru păcatul grav al idololatriei. Supravieţuitorii au făcut o colectă de 2 000 de drahme, trimiţând aceşti bani la templul din Ierusalim spre a se aduce jertfă pentru păcat. Şi autorul adaugă: „Foarte bun şi cuvios lucru pentru socotinţa învierii morţilor! Căci de n-ar fi avut nădejde că vor învia cei ce mai înainte au căzut, deşert şi de râs lucru ar fi a se ruga pentru cei morţi" (II Mac. 12, 43—44).[8]

3). Apocrifa *IV Macabei*[9], care este de fapt o omilie, rostită probabil la aniversarea morţii celor şapte fraţi martirizaţi de Antioh Epifanes (II Mac. 7), reflectă o nouă etapă în ce priveşte concepţia eshatologică iudaică. Şi aici avem câte un mic discurs rostit de fiecare dintrei cei şapte fraţi înainte de moarte. În IV Macabei însă nu mai este vorba de înviere, ci de nemurire. Pentru martiri nu se pune problema unei perioade de aşteptare a învierii, ca în II Macabei, ci ei se bucură de viaţa cu Dumnezeu chiar din momentul morţii. Exemplele în acest sens sunt numeroase.[10] Astfel, Eleazar afirmă că drepţii sunt deja la Dumnezeu şi ei îl vor primi pe cel ce moare acum (IV Mac. 5, 37); la fel, în 13, 17: „... Avraam, Isaac şi Iacov ne vor primi şi toţi părinţii ne vor lăuda"; 16, 25: „acestea ştiind că cei ce mor pentru Dumnezeu, vieţuiesc în Dumnezeu, ca şi Avraam, Isaac şi Iacov şi toţi patriarhii"; 17, 17—18: „Însuşi tiranul şi tot sfatul s-au mirat de statornicia lor, prin care ei stau acum lângă tronul dumnezeiesc şi trăiesc veşnicia cea fericită"; 18, 23: „Fiii lui Avraam, împreună

8 Textul din II Mac. 12, 39—46 constituie un temei important al rugăciunilor pentru cei adormiţi. Din acest text rezultă că rugăciunile pentru morţi se practicau şi în iudaismul epocii precreştine. Biserica creştină, încă de la începuturile ei, va afirma constant necesitatea şi valoarea rugăciunilor pentru cei adormiţi (cf. I Cor. 15, 19).

9 Datele propuse de specialişti pentru redactarea acestei scrieri oscilează între anii 45 şi 125 d. Hr. Unii o atribuie chiar istoricului iudeu Iosif Flaviu.

10 Textele citate din IV Macabei sunt traduse după *Septuaginta*, ed. Alfred Rahlfs, Stuttgart, 1935.

cu mama lor biruitoare, sunt reuniţi în corul părinţilor, primind ei de la Dumnezeu suflete curate şi nemuritoare".

Ideea că între moarte şi viaţa veşnică nu se interpune o perioadă oarecare de timp este exprimată şi printr-o serie de imagini: „Torturile care-i acopereau ca valurile, nu i-au făcut să-şi piardă cârma evlaviei, până ce au navigat spre limanul biruinţei nemuritoare" (7, 2—3); „Ci toţi, alergând ca pe calea nemuririi, se grăbesc spre moartea prin suferinţe" (14, 5); „Ca şi cum ar fi avut mintea de oţel, întărită spre nemurire..." (16, 13). Moartea e numai o aparenţă. Tiranul crede că dă moartea (13, 14), dar între ceea ce crede el şi realitate există o opoziţie, căci moartea nu există de fapt. Fraţii martiri sunt convinşi că ei nu mor, ci, asemenea patriarhilor, ei trăiesc mai departe în Dumnezeu (7, 19).

IV Macabei ne prezintă astfel o eshatologie realizată: fiecare persoană obţine destinul ei eshatologic din chiar momentul morţii. Lumea pământească şi cea cerească există paralel. Sub influenţa acestei concepţii, nu se va mai vorbi de o „lume de acum" şi o „lume viitoare", ci de o „lume de jos" şi o „lume de sus". Nu mai este vorba de o eshatologie liniară, ca în Daniel şi II Macabei, ci de una verticală; nu mai este vorba de două lumi care se succed, ci de două lumi care coexistă.

Cele două eshatologii vor fi armonizate în concepţia creştină, care afirmă existenţa a două etape în viaţa de după moarte: mai întâi viaţa sufletului nemuritor, fără trup, până la Parusia Domnului, iar apoi o viaţă a sufletului împreună cu trupul cel înviat.

Eshatologia cărţii IV Macabei poartă amprenta puternică a influenţei platonice[11], iar antropologia platonică va fi adoptată, în parte, şi de creştinism.

Soarta păcătoşilor se desprinde, în IV Macabei, din ceea ce se spune asupra destinului post-mortem al lui Antioh Epifanes. Prigonitorul va îndura, după moarte, chinuri veşnice: „Noi vom ieşi şi vom fi la Dumnezeu..., dar tu, din pricina morţii noastre, vei suferi din partea dreptăţii divine un chin veşnic prin foc" (9, 8—9); „Tu însă, vei îndura chinuri fără sfârşit" (10, 11); „De aceea, dreptatea (lui Dumnezeu) te păstrează pentru un foc prea tare şi veşnic şi pentru chinuri care nu te vor părăsi în toţi vecii" (12, 12; cf. 13, 15; 18, 5). Aşadar, prin moarte cei răi nu dispar în neant. Existenţa lor de după moarte este însă o veşnică suferinţă.

4). *Cartea Înţelepciunii lui Solomon*[12] oferă şi ea elemente interesante în ce priveşte eshatologia.[13]

---

11 A. Dupont-Sommer, *Le quatrième livre des Maccabées. Introduction, traduction et notes*, Paris, 1939, p. 44; Moses Hadas, *The Third and Fourth Books of Maccabees*, New York, 1953, p. 115—118.

12 Scrierea cărţii Înţelepciunii lui Solomon este datată de cercetători în prima jumătate a sec. I î. H. Cf. W. Harrington, *op. cit.*, p. 441.

13 Asupra eshatologiei acestei scrieri, vezi R. H. Charles, *op. cit.*, p. 306—312; Idem, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, vol. I. Oxford, 1913, p. 521—524: Pierre Grelot, *L'eschatologie de la Sagesse et les apocalypses juives*, în vol. colectiv: *A la*

Antropologia acestei scrieri nu este unitară. Dacă în partea a treia (cap. 10—19) antropologia rămâne pe linia gândirii vechi ebraice[14], în primele două părţi (cap. 1—5 şi 6—9) este destul de evidentă influenţa filozofiei platonice.[15] Astfel, de pildă, între Inţel. Sol. 9, 15 şi *Fedon*, §81 c, nu numai că există o convergenţă de idei, ci sunt folosiţi aceiaşi termeni. În acest verset, trupul (*sôma*) apare drept „cortul pământesc" (*to geôdes skênos*) al sufletului (*psyché*), deci locuinţă temporară pentru suflet (cf. Inţel. Sol. 8, 19—20). Ca şi în filozofia lui Platon, trupul are un sens peiorativ: el „îngreuiază sufletul" şi „împovărează mintea (*noûs*) cea plină de grijă". Iar sufletul nu mai are aici sensul de suflu vital impersonal, ci el e identificat cu „mintea", fiind vorba, deci, de suflet în sensul filozofiei greceşti, ca centru al întregii vieţi psihice a omului. Pe de altă parte, *pneûma* nu e identic cu *psyché*; după Inţel. Sol. 9, 17, *pneûma* e un element divin, care comunică omului o cunoaştere supranaturală.

La destinul omului după moarte se referă mai ales textul din 4, 7—14. Moartea prematură a dreptului — aparent un scandal — este un act providenţial. Dumnezeu îl ia pe cel drept de pe pământ pentru ca păcatele celor din jurul său să nu-i altereze sufletul (v. 10—11 şi 14). Dreptul care moare „dă de odihnă" (v. 7). Moartea dreptului apare ca o „mutare" a sa la Dumnezeu. Folosirea aceluiaşi verb aici şi în Fac. 5, 24 (LXX) ar putea fi un indiciu că autorul face aluzie la situaţia lui Enoh, care a fost şi el „mutat" la Dumnezeu (vezi şi Is. Sir. 44, 16). Moartea nu întrerupe existenţa dreptului; omul drept continuă să trăiască şi după moarte, prin „sufletul" său (v. 14).

II. Eshatologia Epistolelor pauline

Concepţiile eshatologice prezentate anterior erau, desigur, bine cunoscute Apostolului neamurilor.

Lucrarea mântuitoare a Fiului lui Dumnezeu întrupat a deschis însă eshatologiei un orizant cu totul nou. Profeţiile s-au împlinit, Mesia a venit, împărăţia lui Dumnezeu a devenit o realitate. Prin venirea lui Hristos-Mesia „s-a împlinit vremea" (Mc. 1, 15; cf. Gal. 4, 4), adică istoria a intrat în etapa ei finală, eshatologică.[16] Punctul culmi-

rencontre de Dieu — mémorial A. Gelin, 1961, p. 165—178; Chr. Larcher, *Etude sur le Livre de la Sagesse*, *col.* „Etudes Bibliques", Paris, 1969, p. 237—327.

14 A se compara mai ales Inţel. Sol. 15, 11 cu Fac. 2, 7; cf. şi Inţel. Sol. 15, 8. 16, unde *psyché* desemnează „suflarea de viaţă", pe linia concepţiei exprimate în Fac. 2—3.

15 Vezi S. Lange, *The Wisdom of Solomon and Plato*, în „Journal of Biblical Literature", 1936, p. 293—302; Chr. Larcher, *op. cit.*, p. 208—212.

16 După unii autori, Biserica primară ar fi conceput eshatologia ca fiind complet realizată, venirea Mântuitorului marcând „sfârşitul lumii", şi afirmaţiile din Noul Testament referitoare la o eshatologie viitoare (Mc. 13; II Tes. 2, 7—20; Apocalipsa) nu sunt altceva decât rămăşiţe ale eshatologiei iudaice, precreştine. Această opinie a fost susţinută de C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments*, New York, ed. a II-a, 1960, p. 32; J. A. T. Robinson, *Jesus and His Coming*, New York, 1957, p. 136; S. B. Frost, *Eschatology and Myth*, în „Vetus Testamentum", II (1952), p. 70—78 ş.a. Interpretarea acestor autori a fost combătută de C. T. Craig, *Realized Eschatology*, în „Jour-

nant al istoriei, spre care aspira iudaismul, era evenimentul mesianic. Pentru creştini, acest eveniment nu mai este plasat în viitor. Mesia a venit într-un moment al istoriei plasat între creaţie şi Parusie.[17] Pentru credinţa creştină, nu sfârşitul lumii este evenimentul cel mai important, ci minunea învierii lui Hristos, care a avut loc în trecut şi care determină întreaga desfăşurare a evenimentelor viitoare.[18] Dacă despre iudaism se poate spune că era orientat eshatologic, în doctrina Bisericii primare locul central se acordă lucrării mântuitoare a lui Hristos, care a culminat cu învierea şi înălţarea la ceruri. Prin învierea lui Hristos omenirea a intrat deja în eshaton; eshatologia nu este însă realizată deplin şi de aceea creştinii aşteaptă încă evenimentul viitor al Parusiei. Până atunci, între prima şi a doua venire a lui Hristos, credincioşii creştini trăiesc tensiunea dintre „deja" şi „nu încă", dintre ceea ce au primit din bunurile împărăţiei cereşti şi ceea ce aşteaptă să primească în viitorul eshatologic.[19]

Aceasta este perspectiva eshatologiei neotestamentare.

În Epistolele pauline putem observa o continuă aprofundare a acestei eshatologii, în cadrele unei scheme unitare[20], de la Epistolele scrise în cursul celei de-a doua călătorii misionare până la Epistolele captivităţii.

Pentru a discerne elementele eshatologiei pauline în contextul lor propriu este potrivit să le analizăm în ordinea lor cronologică.

1). *Epistolele I şi II Tesaloniceni.*[21]

Prima Epistolă paulină, în ordinea cronologică, este *I Tesaloniceni* (scrisă pe la anii 51—52). Din cuprinsul acestei Epistole constatăm că creştinii tesaloniceni, nu îndeajuns catehizaţi de Apostol, erau nedumeriţi asupra destinului credincioşilor care au murit înainte de Parusia lui Hristos. Pentru a explica acest punct de doctrină, Sf. Pavel va aborda problema învierii în I Tes. 4, 13 u. Întreaga Epistolă este, de altfel, dominată, de ideea revenirii lui Hristos. Termenul *parousía*, care desemnează această revenire, apare de patru ori în I

---

nal of Biblical Literature", LVI (1937), p. 17—26; R. H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus*, Chicago, 1954, p. 20—49 ş.a. Însuşi Dodd, în scrierile sale ulterioare, şi-a modificat poziţia.

17 Vezi Oscar Cullmann, *Christ and Time*, trad. din limba franc. de F. V. Filson, Philadelphia, 1950, p. 82—83.

18 *Ibidem*, p. 84—85.

19 *Ibidem*, p. 139 urm.

20 Mulţi autori mai noi vorbesc de o evoluţie a eshatologiei pauline. Epistolele pauline ar cuprinde mai multe sisteme eshatologice, Apostolul modificându-şi concepţia eshatologică de la o etapă la alta a vieţii sale. Astfel, încă R. H. Charles, *Eschatology*..., p. 437 urm., distinge patru etape ale unei astfel de evoluţii şi anume: 1) I şi II Tes.; 2) I Cor; 3) II Cor. şi Rom.; 4) Fil., Col. şi Ef. O analiză obiectivă a moştenirii pauline dovedeşte însă că nu poate fi vorba de eshatologii diferite în Epistolele Sf. Pavel. Deşi el îşi îmbogăţeşte permanent terminologia şi abordează mereu alte aspecte ale problemei, totuşi elementele eshatologiei sale se încadrează într-o viziune perfect unitară.

21 Asupra eshatologiei Epistolelor către Tesaloniceni, vezi mai ales Béda Rigaux. *Saint Paul: Les Epitres aux Thessaloniciens*, Paris, 1956, p. 195—280; H. Roventa, *Epistola întâia către Tesaloniceni*, Bucureşti, 1938.

Tesaloniceni (2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23). După cum rezultă din I Tes. 1, 9—10, problema Parusiei și a așteptării ei de către credincioși constituise punctul culminant al predicii pauline la Tesalonic, fapt ce se explică probabil prin aceea că, în perioada de care este vorba, Apostolul însuși spera că Parusia îl va găsi încă printre cei vii (cf. I Tes. 4, 15: *„noi* cei vii"; 4, 17: *„noi* cei vii, care vom fi rămas"; vezi și I Cor. 15, 52).

Substantivul *parousía*, de la participiul verbului *a páreimi (= a fi de față, a fi prezent)* înseamnă *prezență, venire.*[22] În greaca elenistică, *parousía* era un termen tehnic pentru a desemna intrarea solemnă a unui rege în unul din orașele regatului său. Se pare că tocmai acest sens al termenului determină folosirea lui de către Sf. Apostol Pavel. Acest fapt apare confirmat și de folosirea, în I Tes. 4, 17, a expresiei *eis apántesin (= întru întâmpinarea)*, alt termen tehnic referitor la ceremonialul care însoțea intrarea solemnă a unui rege într-un oraș din regatul său. La „parusia" unui rege, locuitorii orașului respectiv, îmbrăcați în haine de sărbătoare și purtând cununi de flori sau de frunze, îi ieșeau în întâmpinare la o oarecare distanță în afara orașului, revenind apoi în oraș împreună cu regele, în aclamații și strigăte de bucurie.

Cei doi termeni: *parousía* și *apántesis*, apar împreună într-un text al lui Iosif Flaviu, unde se relatează despre intrarea solemnă în Ierusalim a lui Alexandru cel Mare, întâmpinat de locuitorii orașului, în frunte cu marele preot, îmbrăcați cu toții în veșminte sărbătorești.[23] În altă parte, același autor istorisește primirea lui Titus în Antiohia, locuitorii ieșind în întâmpinarea generalului roman la 30 de stadii de porțile orașului.[24] Despre un astfel de ceremonial ne vorbește și Noul Testament. La intrarea Mântuitorului în Ierusalim, în Duminica Floriilor, mulțime multă de oameni, purtând ramuri de finic, „au ieșit în întâmpinarea Lui" *(eis hypántesin avtô)*, revenind apoi împreună în oraș în aclamații solemne prin care Domnul era salutat ca împăratul mesianic al lui Israel (In. 12, 12—13). Tot astfel, atunci când Sf. Pavel a venit pentru prima dată la Roma, credincioșii de aici i-au ieșit în întâmpinare *(eis apántesin)*, în afara orașului (F. Ap. 28, 15).

Termenul *parousía* implică, deci, un scenariu foarte concret. Sf. Apostol Pavel face apel la acest scenariu pentru a oferi credincioșilor tesaloniceni o reprezentare cât mai pe înțelesul lor a Parusiei Domnului: „la glasul arhanghelului și la trâmbița lui Dumnezeu", Domnul se va pogorî din cer; în acel moment, „cei morți întru Hristos" vor învia și, împreună cu cei vii, vor fi răpiți în nori, „întru întâmpinarea *(eis apántesin)* Domnului în văzduh" (I Tes. 4, 16—17).

22 Asura sensurilor acestui termen, vezi A. Oepke, art. *parousía, páreimi* în „Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament", vol. V, Stuttgart, 1954, p. 856—869.

23 Iosif Flaviu, *Antichități iudaice*, XI, VIII, 4.

24 Idem, *Războiul iudaic*, VII, V, 2. Vezi alte exemple la A. Oepke, *art. cit.*, p. 857 urm.

întâmpinarea Domnului în văzduh implică ideea revenirii tuturor pe un pământ reînnoit, unde pururea vor fi împreună cu Domnul (v. 17 b).[25]

Perspectiva din I Tes. 4, 13u este aceeaşi ca şi în Dan. 12, 2—3: cei morţi sunt consideraţi „adormiţi"; în momentul Parusiei se disting două categorii de oameni, cei vii şi cei morţi, aceştia din urmă înviind chiar în acel moment. În scenariul paulin al Parusiei regăsim şi elemente din literatura apocaliptică, cum este referinţa la „glasul arhangelului" şi la „trâmbiţa lui Dumnezeu" (v. 16; cf. I Cor. 15, 52).

Sf. Pavel nu se ocupă aici de soarta păcătoşilor. El vorbeşte numai de învierea celor morţi întru Hristos (4, 14, 16). O aluzie la destinul eshatologic al celor răi apare însă în alte două locuri ale Epistolei: în 1, 10, Apostolul vorbeşte de „mânia cea viitoare", de care Iisus Hristos Cel înviat îi izbăveşte pe credincioşii Săi; iar în 5, 2—3, el aminteşte de pieirea care va veni pe neaşteptate, „ca durerile peste cea însărcinată", în „ziua Domnului" (v. 2) şi de care cei răi „scăpare nu vor avea". În I Tesaloniceni, Sf. Pavel nu se referă însă, în mod explicit, la învierea păcătoşilor şi la veşnicia pedepsei lor.

În *Epistola II Tesaloniceni*, Sf. Apostol Pavel revine asupra eshatologiei. Intervenţia sa era necesară deoarece credincioşii tesaloniceni, sau cel puţin unii dintre ei, sufereau de o dublă rătăcire. Prima avea caracter teologic: ei credeau că Parusia Domnului este foarte apropiată, putând să aibă loc de la o zi la alta; a doua, decurgând din prima, avea caracter practic: mulţi îşi părăsiseră lucrul, socotind că, dată fiind iminenţa Parusiei, grijile pământeşti nu mai au nici un rost.[26]

Chiar în partea de început a Epistolei, Sf. Pavel face referire la judecata finală şi la răsplata viitoare. Parusia va coincide cu osândirea celor răi şi cu răsplătirea celor buni, prin judecata dumnezeiască (1, 5). Domnul Iisus se va arăta din cer, înconjurat de puterile îngereşti, „în văpaie de foc, osândind pe cei ce nu cunosc pe Dumnezeu şi pe cei ce nu se supun Evangheliei" (1, 8). Aceştia, „vor lua ca pedeapsă pieirea veşnică", fiind îndepărtaţi de faţa Domnului şi de slava Sa (1, 9); în schimb sfinţii de vor bucura de splendoarea evenimentului (1, 10—12).

Parusia va fi precedată însă de două evenimente: lepădarea de credinţă şi arătarea „omului nelegiuirii" (2, 1—12). Vorbind despre lepădarea de credinţă, Sf. Pavel merge pe linia unei tradiţii iudaice atestată în literatura apocrifă (Cartea Jubileelor XXIII, 14—23; IV Ezdra V, 1—2) şi în cea qumranită (1QpHab. II, 1—6; VIII, 10). Întreaga pericopă se inspiră, de altfel, din texte vechitestamentare (Dan. 11, 36; Is. 14, 13—14; Iez. 28, 2; Is. 11, 4). „Omul nelegiuirii", pe

25 În Rom. 8, 18u, Sf. Pavel vorbeşte de înnoirea făpturii, de izbăvirea ei din robia stricăciunii. Cadrul împărăţiei eshatologice va fi, deci, o lume transfigurată.

26 Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, Pr. Prof. Gr. Marcu, Pr. Prof. S. Vlad şi Pr. Prof. L. G. Munteanu, *Studiul Noului Testament*, Manual pentru Institutele teologice, Bucureşti, ed. a II-a, 1977, p. 182—183.

care Apostolul îl mai numeşte „fiul pierzării", „potrivnicul", „cel fără de lege" (II Tes. 2, 3—4; 4, 7), este, desigur, acelaşi personaj pe care Sf. Apostol Ioan îl numeşte Antihrist (I In. 2, 18.22; 4, 3; II In. 7). Sf. Pavel arată aici că Antihristul încă nu a venit şi, mai mult, este ceva ce-l opreşte încă să vină, este unul care ţine pe loc (*ho katéchon*) taina fărădelegii (2, 6—7).[27] Este greu de spus cine sau ce constituie acest obstacol în calea manifestării lui Antihrist la care se referă Apostolul.[28] Este vorba, desigur, de o putere care lucrează în lume cu efect binefăcător. Dacă Antihrist n-a venit, atunci n-a venit nici „lepădarea de credinţă", căci aceasta este înfăţişată drept efectul activităţii nefaste a „omului nelegiuirii" (2, 9—12).

Ideea de bază a Epistolei este clară: credinţa în iminenţa Parusiei constituie o gravă eroare. Recunoaşterea acestei erori teoretice trebuie să-i determine pe credincioşii din Tesalonic să adopte o atitudine corespunzătoare şi pe planul vieţii practice, reluându-şi de îndată lucrul şi pe cei leneşi constrângându-i să muncească (3, 6u). Apostolul repetă aici ceea ce le spusese şi prin viu grai, cu o vorbă care a devenit proverbială: „Cine nu vrea să lucreze, acela să nu mănânce" (II Tes. 3, 10).

Combătând falsa credinţă despre iminenţa Parusiei, Sf. Pavel reafirmă totodată ideile de bază ale eshatologiei creştine: Domnul va veni negreşit la sfârşitul veacurilor, pedepsind pe cei fărădelege şi luând la Sine pe credincioşii Săi.

2). *I Corinteni 15*

Cap. 15 din Epistola I Corinteni constituie răspunsul Sf. Pavel la atitudinea unor creştini din Corint care, influenţaţi fie de filozofia păgână[29], fie de saducheismul iudaic[30], negau învierea morţilor.

În Cor. 15 distingem următoarele secţiuni: a) V. 1—11; Pe baza datelor tradiţionale despre arătările lui Hristos Cel înviat, Sf. Pavel

---

27 „Taina fărădelegii", asociată în acest text lui Antihrist, nu este însă identică cu Antihrist. Faptul că acesteia i se atribuie o activitate de durată, precum şi aluzia la satan în v. 9, arată că prin „taina fărădelegii" Apostolul înţelege „eforturile desfăşurate de răutatea lui satan pentru a contracara cât mai mult cu putinţă lucrarea răscumpărătoare a lui Hristos" (P. H. Furfey, „*The Mystery of Lawlessness*", în „Catholic Biblical Quarterly", VIII, 1946, p. 189).

28 Unii dintre Sf. Părinţi şi mulţi teologi moderni au crezut că obstacolul în calea manifestării lui Antihrist la care se referă Apostolul ar fi Imperiul Roman sau chiar împăratul roman. După O. Cullmann, *Le caractère eschatologique, du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de saint Paul. Étude sur le katèchon de II Tes. 2, 6—7*, în „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses", XVI (1930), p. 210 urm., *ho katèchon* din acest text n-ar fi altcineva decât Sf. Apostol Pavel însuşi, proorocul eshatologic al păgânilor, înaintemergător al sfârşitului lumii.

29 În sprijinul unei influenţe filozofice ar pleda, pe de o parte, v. 32 b: „Dacă morţii nu înviază, să bem şi să mâncăm, căci mâine vom muri!", iar pe de altă parte; citatul din Menandru (*Thais*, 218) care apare în v. 33: „Tovărăşiile rele strică obiceiurile bune".

30 Ceea ce pare mai probabil, deoarece filozofia greacă, în special cea neoplatonică, deşi nega învierea trupului, susţinea nemurirea sufletului, pe când cei cărora li se adresează Apostolul se pare că negau cu totul viaţa de după moarte, asemenea saducheilor (cf. I Cor. 15, 12u. 18—19).

stabileşte ca un fapt istoric incontestabil adevărul învierii Mântuitorului. b) V. 12—19: Dacă Hristos a înviat înseamnă că există o înviere a morţilor; negarea învierii implică ideea că Hristos n-ar fi înviat, ceea ce contravine adevărului istoric ferm stabilit. c) V. 20—28: Apostolul discerne consecinţele eshatologice ale învierii lui Hristos. d) V. 29—34: În sprijinul credinţei în învierea morţilor sunt aduse două argumente „ad hominem": botezul pentru cei morţi (v. 29) şi greutăţile misiunii apostolice, care nu şi-ar avea rostul dacă morţii nu înviază. e) V. 35—50: Apostolul răspunde la întrebarea din fruntea pericopei: „Cum înviază morţii? Şi cu ce trup au să vină?" f) V. 51—57: Concluzie; Sf. Pavel revine asupra descrierii evenimentului eshatologic.

S-a remarcat adeseori apropierea dintre I Cor. 15 şi I Tes. 4, 13 u. În ambele texte pauline, certitudinea învierii noastre este întemeiată pe evenimentul decisiv al învierii lui Hristos (I Tes. 4, 14; I Cor. 15, 12 u); numai în aceste două Epistole Sf. Pavel foloseşte, pentru a-i desemna pe cei morţi, participiul verbului *koimáo* — „cei adormiţi" (I Tes. 4, 13.14.15; I Cor. 15, 6.18.20.51; cf. 7, 39; 11, 30); în ambele pericope este evidentă grija Apostolului de a considera împreună soarta celor adormiţi şi a celor ce vor fi încă vii la Parusie (I Tes. 4, 15.17; I Cor. 15, 51—52); tabloul Parusiei este asemănător în cele două Epistole (a se compara, de pildă, I Tes. 4, 16 şi I Cor. 15, 52 — acelaşi vocabular, acelaşi scenariu apocaliptic caracterizează ambele descrieri).

Sensul primelor două secţiuni din I Cor. 15 (v. 1—11 şi 12—19) este destul de clar.

În secţiunea a treia (v. 20—28) sunt descrise o serie de evenimente eshatologice, în următoarea succesiune:

v. 22 b: „în Hristos toţi vor învia"	
v. 23: „Hristos începătură" (*aparché*) apoi (*épeita*) cei ai lui Hristos, la venirea Lui.	I. Învierea lui Hristos II. Parusia cu învierea morţilor
v. 24: după aceea (*eîta*) sfârşitul (*tò télos*), ... când va desfiinţa orice domnie şi orice stăpânire şi orice putere"	III. Sfârşitul lumii, când toate puterile potrivnice vor fi biruite.
v. 26: „Vrăjmaşul cel din urmă care va fi nimicit, este moartea"	

Cele două adverbe: *épeita* (v. 23 b) şi *eîta* (v. 24 a) indică clar succesiunea celor trei evenimente principale. Între aceste evenimente trebuie încadrată împărăţia lui Hristos: „Căci El trebuie să împărăţească până ce va pune pe toţi vrăjmaşii Săi sub picioarele Sale" (v. 25). Împărăţia lui Hristos nu poate fi plasată după punctul III, adică după sfârşitul lumii, căci acest sfârşit marchează momentul când Hristos va preda împărăţia Sa lui Dumnezeu-Tatăl (v. 24). Urmează că împărăţia lui Hristos se plasează fie între etapele I şi II, fie între II şi III, fie între I şi III.

Căutând cu orice preţ în acest text un temei pentru ideea milenaristă, unii autori consideră că prin cuvintele: „fiecare la rândul cetei sale" (I Cor. 15, 23 a), Sf. Pavel ar lăsa să se înţeleagă că învierea morţilor se va desfăşura în două etape distincte şi se consideră îndreptăţiţi să plaseze împărăţia lui Hristos între Parusie (v. 23) şi sfârşitul lumii (v. 24). După aceşti autori, succesiunea evenimentelor descrise în I Cor. 15, 22 u ar fi următoarea:

— Învierea lui Hristos (v. 23);

— Parusia lui Hristos, cu învierea morţilor, eveniment care inaugurează

— Împărăţia lui Hristos (mileniul); după care urmează

— Învierea „restului" (se dă acest sens lui *tò télos*) omenirii, judecata obştească şi începutul împărăţiei lui Dumnezeu.[31]

Această interpretare este complet neîntemeiată, deoarece:

— V. 23 a („fiecare la rândul cetei sale") nu distinge două învieri ale morţilor, ci face deosebire între momentul învierii lui Hristos („începătura" învierii) şi momentul învierii morţilor la Parusie.

— Faptul că Apostolul vorbeşte în v. 23 b de învierea „celor ai lui Hristos" nu implică o negare a adevărului că tot atunci înviază şi cei ce nu sunt ai lui Hristos; Sf. Pavel pur şi simplu nu se ocupă în acest context de soarta celor păcătoşi.

— Substantivul *tò télos* nu are niciodată sensul de „rest", ci înseamnă întotdeauna „sfârşit".

— Ideea unei învieri a morţilor în două etape este cu totul străină gândirii pauline. O astfel de idee nu apare nici în textul paralel din I Cor. 15, 50—55 şi nici în I Tes. 4, 13 u. Alte texte neotestamentare mărturisesc răspicat că va fi o singură înviere (In. 5, 28—29; I Cor. 15, 51—52; I Tes. 4, 15—16) şi o singură judecată pentru toţi oamenii (Mt. 16, 27; 25, 31 u; In. 5, 29; F. Ap. 17, 31 ş. a.).

Este, aşadar, cu totul fals a atribui Sf. Pavel ideea unei împărăţii intermediare pe pământ, între Parusie şi sfârşitul lumii.[32]

---

31 Printre cei ce subscriu această interpretare, menţionăm numele cunoscut al lui H. Lietzmann, în comentariul său, ad loc.

32 Concepţia *milenaristă* sau *hiliastă* a fost profesată încă în iudaismul epocii precreştine, fiind întemeiată pe o falsă înţelegere a misiunii lui Mesia care trebuia să vină. Milenarismul creştin, cu variatele sale manifestări, se sprijină mai ales pe interpretarea eronată a textului din Apoc. 20, 1 u. Pentru interpretarea corectă a acestui text precum şi pentru istoria milenarismului şi critica acestei concepţii, se pot consulta următoarele lucrări: Vasile Loichiţa, *Chiliasmul (Milenarismul) — expunere şi critică dogmatică*, Cernăuţi, 1926; Dr. Vasile Gheorghiu, *Împărăţia de „mii de ani" şi lupta cea mai de pe urmă (Apoc. lui Ioan 20, 1—10)*, Cernăuţi, 1928; Pr. Prof. Dr. Petru Deheleanu, *Manual de sectologie*, Arad, 1948, p. 45—50; Nicolae Stănescu, *Hiliasmul şi incoerenţele lui*, în „Ortodoxia", IX (1957), nr. 2; Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, *Venirea a doua a Domnului. Împărăţia de o mie de ani*, în „Studii Teologice", seria a II-a, XXIV (1972), nr. 1—2; Prof. N. Chiţescu, *Despre milenarism*, în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", XLVIII (1972), nr. 5—6; Prot. Dr. P. Deheleanu, *Împărăţia de o mie de ani (Mileniul)*, în „Mitropolia Banatului", XXVI (1976), nr. 1—4; Pr. Conf. Ilie Moldovan, *Milenarismul*, în „Glasul Bisericii", XL (1981), nr. 1—2.

De altfel, între Parusie şi sfârşitul lumii, *nu este loc pentru o „împărăţie intermediară"*, căci sfârşitul urmează imediat Parusiei şi învierii morţilor. Învierea generală marchează biruinţa asupra „ultimului vrăjmaş" şi deci momentul când Hristos va preda Tatălui împărăţia Sa. Practic nu există nici cel mai mic spaţiu istoric între etapele II şi III. Învierii din „ziua cea de apoi" îi stă alături judecata universală, care va avea loc în aceeaşi „zi de apoi", urmată imediat de viaţa veşnică (cf. In. 6, 39; 12, 48; Mt. 24, 14 ş. a.).

Împărăţia lui Hristos nu poate fi situată decât între punctele I şi III, adică între învierea lui Hristos (cu înălţarea la ceruri) şi sfârşitul lumii.[33] Perioada împărăţiei lui Hristos se identifică astfel cu „timpul Bisericii", cu etapa dintre prima şi a doua venire a Domnului. Odată cu sfârşitul, când orice adversitate va fi biruită şi când lumea va fi adusă la deplină unitate, Hristos va preda împărăţia Sa lui Dumnezeu-Tatăl, pentru „ca Dumnezeu să fie totul în toate" (I Cor. 15, 28). Împărăţia lui Hristos, ajunsă la desăvârşire, va deveni astfel împărăţia lui Dumnezeu.[34]

La întrebarea: Cum inviază morţii? (secţiunea a cincea), Sf. Pavel răspunde prin două comparaţii, cu aplicarea corespunzătoare (v. 35 u). Prima comparaţie este cea cu sămânţa (v. 36—38). Pentru ca sămânţa să devină o nouă plantă, ea trebuie mai întâi să moară, adică să putrezească în pământ. Din această sămânţă, care moare în pământ, Dumnezeu crează o plantă nou, un „trup" (*sôma*); şi fiecare plantă are un „trup" al ei. A doua comparaţie (v. 39—41), întemeindu-se pe diversitatea făpturilor, relevă diferenţa dintre „trupurile pământeşti" şi „trupurile cereşti" în ce priveşte „slava" (*dóxa*) lor.

Aplicând cele două comparaţii la situaţia trupului prezent şi a celui viitor (v. 42—44), Sf. Pavel arată că trupul

se seamănă întru stricăciune şi înviază întru nestricăciune;
se seamănă întru necinste şi înviază întru slavă (*dóxa*);
se seamănă întru slăbiciune şi înviază întru putere;
se seamănă trup firesc (psihic) şi înviază trup duhovnicesc.

Spre deosebire de trupul pământesc, trupul cel înviat va fi, deci, nestricăcios, plin de slavă şi de putere, un trup pnevmatizat (*sôma pneumaticón*).

În v. 45—49, Sf. Pavel explică diferenţa dintre trupul „semănat" în pământ şi trupul înviat prin opoziţia dintre Adam şi Hristos. Făcând apel la textul din Fac. 2, 7 (LXX), Apostolul arată că „omul cel dintâi" a fost făcut *un suflet viu (eis psychèn zôsan)*; apoi, operând o transpunere a aceluiaşi text din Facere şi transformând pe *psyché* în *pneûma* şi pe *zôsan* în *zoopoioûn*, el zice că Hristos, „Adam cel de pe urmă", s-a făcut prin înviere *duh dătător de viaţă (pneûma zoopoioûn)*. Între Adam şi Hristos există o opoziţie radicală: primul om

33 La acelaşi rezultat duce interpretarea corectă, în context, a pericopei din Apoc. 20, 1 u. Vezi Pr. Asist. Vasile Mihoc, *Elemente de ecleziologie în cartea Apocalipsei*, în „Ortodoxia", XXXIV (1982), nr. 4, p. 509—510.

34 O. Cullmann, *Christ and Time*, p. 208.

primeşte de la Dumnezeu „suflarea de viaţă" (Fac. 2, 7) ca pe un element dinafară, de care este privat prin moarte; Hristos Cel înviat este „duh dătător de viaţă", adică purtător al întregii puteri dătătoare de viaţă pe care o exprimă *pneûma* în textul din Facere.[35] Însă aşa precum Adam stă la începutul umanităţii celei vechi, tot astfel Hristos stă la începutul unei noi umanităţi. Astfel încât, opoziţiei dintre Adam şi Hristos îi corespunde opoziţia dintre trupul omenesc moştenit de la Adam şi trupul recreat în Hristos (v. 48—49). Dacă acum purtăm „chipul celui pământesc", adică al lui Adam, prin înviere vom primi un trup după „chipul celui ceresc", adică după chipul lui Hristos cel înviat.

Începând cu v. 50, Apostolul lărgeşte perspectiva, luând în considerare faptul că la Parusie vor exista două categorii de oameni: cei morţi şi cei vii. Ideea esenţială este că la Parusie va avea loc o transformare radicală a tuturor (v. 51: „toţi ne vom schimba"), atât a celor vii, al căror trup stricăcios şi muritor se va îmbrăca în nestricăciune şi nemurire (v. 53), cât şi a celor morţi, care vor învia cu trupuri nestricăcioase (v. 52). Această schimbare este absolut necesară, deoarece trupul pământesc nu este apt de viaţă cerească: „Carnea şi sângele nu pot să moştenească împărăţia lui Dumnezeu, nici stricăciunea nu moşteneşte nestricăciunea" (v. 50). Fie prin înviere, fie prin transformare instantanee, toţi vor primi trupuri cereşti (v. 40), adică trupuri nestricăcioase, pline de slavă şi putere, pnevmatice (v. 43—44). Atunci se vor împlini desăvârşit cuvintele profetice (Is. 25, 8; Os. 13, 14 ş. a.) care prevestesc că „moartea va fi înghiţită de biruinţă" (v. 54).

3). Epistola II Corinteni

Pentru tema noastră sunt importante mai ales capitolele 3 şi 5 ale acestei Epistole. În această secţiune (cap. 3—5), Sf. Pavel glorifică taina Apostolilor lui Hristos. Înfăţişând-o prin opoziţie cu slujirea Vechiului Legământ prin Moise (3, 4—18), Apostolul arată că această taină constă în vestirea lui Hristos, Care e chipul lui Dumnezeu (4, 1—6). În ciuda slăbiciunii trupului său, el, Pavel, este slujitorul acestei taine şi chiar dacă omul cel dinafară va slăbi din ce în ce mai mult, omul dinlăuntru „se înnoieşte din zi în zi" (4, 7—18). Chiar dacă trupul nostru „se strică" prin moarte, avem certitudinea de a fi atunci cu Hristos (5, 1—10), căci încă de pe acum, uniţi cu Hristos, suntem „făptură nouă" (5, 17).

Este remarcabil paralelismul dintre I Cor. 15 şi II Cor. 3 şi 5. Amândouă Epistolele vorbesc despre duhul care dă viaţă (I Cor. 15, 45; II Cor. 3, 6—17), despre transformarea omului după chipul lui Hristos (I Cor. 15, 49.52; II Cor. 3, 18), despre trupul pământesc şi cel ceresc (I Cor. 15, 40.47; II Cor. 5, 1), despre îmbrăcarea trupului mu-

---

35 Verbul *zoopieîn* (= *a face viu*) este în Noul Testament un termen tehnic pentru a desemna *învierea* (alături de alte verbe, ca *anistemi* ş.a.,), fiind corespondentul formei nifal a verbului ebraic *haia* (= *a trăi*); vezi Rom. 4, 27; 8, 11; In. 5, 21; I Pet. 3, 18.

36 Vezi C. Romaniuk, *Le livre de la Sagesse dans le Nouveau Testament*, în „New Testament Studies", XIV (1967—1968), p. 498 urm.

ritor în nemurire (I Cor. 15, 53; II Cor. 5, 2.3.4).

Spre deosebire însă de I Cor. 15, II Cor. 3—5 se înrudeşte, în ce priveşte concepţia antropologică, cu Înţelepciunea lui Solomon[36] care, după cum am văzut, poartă amprenta puternică a filozofiei greceşti. Trupul este numit aici „cort" (*skênos*, 5, 1.4), ca şi în unele texte din Democrit sau Seneca.[37] Termenul *gymnós (= gol)* v. 3) desemnează în textele filozofice starea sufletului separat de trup.[38] Verbul *tharreîn (= a se încrede)*, termen favorit al stoicilor, care apare încă la Platon cu referire la atitudinea potrivită în faţa morţii (*Fedon* 63 e; 78 b; 88 b; 114 d; ş. a.)[39], este folosit de două ori aici de Sf. Pavel (5, 6.8). Ideea că trupul este ca o închisoare pentru suflet şi că sufletul suspină după eliberarea din această închisoare pentru a ajunge în cer, adevărata lui patrie, este curentă în filozofia greacă influenţată de Platon şi revine insistent în scrierile iudeului Filon din Alexandria.[40] În II Cor. 5, 2—4, Sf. Pavel reia această idee, modificând-o din perspectiva creştină a îmbrăcării unui nou trup, prin înviere.

Cu o terminologie îmbogăţită şi cu noi imagini, Sf. Apostol Pavel ne oferă în II Corinteni câteva elemente fundamentale pentru înţelegerea adecvată a eshatologiei creştine. Aici însă el este preocupat mai ales de unele aspecte ale eshatologiei individuale.

II Cor. 5, 1 u reflectă foarte bine concepţia paulină despre constituţia omuluii. Omul se compune din două elemente: trupul şi eul personal care „locuieşte" în trup. Evident, Apostolul are în minte distincţia dintre suflet şi trup, deşi în acest context el nu face nici o referire explicită la suflet. Moartea nu mai apare ca un somn, căci prin moarte eul uman nu încetează de a fi conştient; acest eu părăseşte trupul, dar nu pentru a se coborî în şeol, în sensul concepţiei vechitestamentare, ci pentru a merge la Domnul (v. 8).[41]

Credinciosul creştin nu poate muri în sensul vechii concepţii israelite, deoarece în el locuieşte, ca într-un templu, Duhul cel de viaţă făcător (5, 5; I Cor. 3, 16—17; 6, 19; II Cor. 6, 16), care îi comunică viaţa lui Hristos Cel înviat. Iar acest Duh operează încă în viaţa pământească o prefacere în fiinţa credinciosului: „Domnul este Duh şi unde este Duhul Domnului, acolo este libertate. Iar noi toţi, privind ca în oglindă (sau: reflectând ca o oglindă), cu faţa descoperită, sla-

37 J. Dupont, *Sun Xristoî, L'union avec le Christ suivant saint Paul*, Paris-Tournai, 1952, p. 152—153; W. Michaelis, art. *skênos* in „Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament", vol. VII, Stuttgart, 1964, p. 383.

38 De exemplu, Platon, *Cratiles*, 403 b: *he psyché gymnè toû sômatos (sufletul dezbrăcat de trup)*; Filon, *Alegorii ale Legii*, II, 59; *gymnòs kaì asômatos (gol şi fără trup)*; cf. J. Dupont, *op. cit.*, p. 154; vezi şi J. N. Sevenster, *Some Remarks on the gymnós in II Cor. V, 3*, în „Studia Paulina", 1953, p. 202—214.

39 Cf. J. Dupont, *op. cit.*, p. 159; W. Grundmann, art. *tarreo*, în „Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament", vol. III, Stuttgart, 1938, p. 24.

40 *De agricultura*, 65; *Quis rerum divinarum heres sit*, 267; *De confusione linguarum*, 76 ş. a.

41 Vezi C. F. D. Moule, *St. Paul and Dualism: The Pauline Conception of Resurrection*, în „New Testament Studies", XII (1965—1966), p. 107 urm.

va Domnului, ne prefacem în același chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului (sau: ca de la Domnul care este Duh[42])" (II Cor. 3, 16—17). Afirmația: „Domnul este Duh" constituie o reluare a ideii din I Cor. 15, 45, unde Sf. Pavel zice că Hristos s-a făcut duh dătător de viață, devenind astfel principiul transformării eshatologice a tuturor urmașilor lui Adam.[43]

În context (3, 13—15) apare o comparație între Moise și credincioșii creștini. Fața lui Moise reflecta slava Domnului și deoarece israeliții nu puteau privi această slavă, Moise își acoperea fața cu un văl. Creștinii însă, cu fața descoperită, reflectă ca o oglindă slava Domnului,[44] având astfel o aptitudine pe care nu o aveau israeliții. În contact cu Duhul, ființa credinciosului se preface „din slavă în slavă", după chipul lui Hristos. În I Cor. 15 era vorba de o prefacere a trupului stricăcios la Parusie. În II Corinteni 3, 16—17, Apostolul vorbește de o transformare spirituală pe care Duhul o operează în noi încă de pe acum. Comuniunea cu Hristos recreează ființa umană: „Dacă este cineva în Hristos, este făptură nouă" (II Cor. 5, 17). Încă trăind în trup, credinciosul creștin primește de la Dumnezeu „arvuna Duhului" (II Cor. 5, 5). Apostolul înfățișează astfel un alt aspect al eshatologiei, o eshatologie în curs de realizare. Eshatologia îmbrățișează, așadar, și viața prezentă de comuniune cu Hristos. Perusia va marca încheierea unui proces care a început de fapt odată cu învierea lui Hristos.

Privind lucrurile din această perspectivă, nu se mai pune problema unei opoziții nete între viața prezentă și viața viitoare a credinciosului creștin. Viața sa de comuniune cu Hristos, începută pe pământ, nu este întreruptă prin moartea trupului.

Sufletului despărțit de trup prin moarte Dumnezeu îi va da ca suport un sălaș nemuritor. „Căci știm — zice Sf. Pavel — că dacă acest cort, locuința noastră pământească, se va strica, avem zidire de la Dumnezeu, casă nefăcută de mână, veșnică, în ceruri" (II Cor. 5, 1). „Casa nefăcută de mână" este, desigur, trupul cel nou pe care îl vom primi la Parusie (I Cor. 15, 35 u; cf. Mc. 14, 58 unde *acheiropoieton, nefăcut de mână* se aplică trupului celui înviat al lui Hristos).[45] Prin moarte părăsim o locuință vremelnică, un „cort" (*skênos*), ca

---

42 După context, aceasta ar fi o redare mai potrivită a originalului.

43 Vezi J. Hermann, *Kyrios und Pneuma*, München, 1961, p. 57 urm.

44 Verbul *katoptrízesthai*, care apare numai aici în Noul Testament, tradus de obicei prin „a privi într-o oglindă", poate avea și sensul de „a reflecta ca o oglindă". Sensul din urmă, în favoarea căruia se pronunță J. Dupont, *Le chrétien, miroir de la gloire divine d'après II Cor. 3, 18*, în „Revue Biblique", LVI (1949), p. 392—411, este adoptat și în traducerea Bibliei de la Ierusalim: „nous... réfléchissons, comme en un miroir, la gloire du Seigneur".

45 A. Feuillet, *La demeure céleste et la destinée des chrétiens. Exégèse de II Cor. V, 1—10 et contribution à l'étude des fondements de l'echatologie paulinienne*, în „Recherches de Science Religieuse", XLIV (1956), p. 161—192 și 360—402, întemeindu-se pe înrudirea de vocabular dintre II Cor. 5, 1 b și Mc. 14, 58, susține că locuința cerească de care vorbește aici Apostolul ar fi trupul cel înviat al lui Hristos, de unde ideea că acest trup al lui Hristos ar constitui substratul tuturor sufletelor celor drepți. Această interpretare contrazice ansamblul datelor neotestamentare, care afirmă consecvent ideea că, la Parusie, vom învia cu trupuri personale.

să primim în schimb o „zidire" solidă (*oikodomé*), adică un trup nestricăcios şi veşnic. Certitudinea nădejdii creştine îi permite Apostolului să facă un salt peste timp şi să vorbească de trupul cel nou ca şi cum acesta ar exista deja în ceruri: „*avem (échomen)* zidire de la Dumnezeu . . .".[46]

În versetele următoare (2—4), Sf. Pavel are în vedere situaţia celor pe care Parusia Domnului îi va găsi în viaţă sau, cum se exprimă Apostolul, a celor care vor fi îmbrăcaţi (în trup), iar nu goi (v. 2). Trupurile acestora, fără să mai treacă prin moarte, se vor transforma (cf. I Cor. 15, 51 u) ca şi cum s-ar „îmbrăca pe deasupra"[47] cu haina nemuririi.

Apostolul, căruia îi este penibilă trecerea prin moarte. doreşte ca Parusia să-l găsească încă printre cei vii (vezi şi I Tes. 4, 15.17; I Cor. 15, 52 b): „. . . nu dorim să scoatem haina noastră (scil. să murim), ci să ne îmbrăcăm cu cealaltă, pe deasupra, ca ceea ce este muritor să fie înghiţit de viaţă" (II Cor. 5, 4).

Observăm că în II Corinteni, deşi Sf. Pavel foloseşte un limbaj mai apropiat de cel al filozofiei şi deşi aprofundează unele aspecte noi ale eshatologiei, totuşi cadrul cugetării sale în ce priveşte destinul eshatologic al credincioşilor rămâne acelaşi ca şi în Epistolele anterioare.

Notăm încă, în această Epistolă, referinţa Apostolului la judecata de obşte, cu dreapta răsplătire a faptelor săvârşite în viaţă, bune sau rele: „Pentru că noi toţi trebuie să ne înfăţişăm înaintea judecăţii lui Hristos, ca să ia fiecare după cele ce a făcut prin trup, ori bine, ori rău" (II Cor. 5, 10). Certitudinea dreptei răsplătiri dumnezeieşti trebuie să ne determine la o conduită creştină corespunzătoare (v. 9).

4). Epistola către Filipeni

Reţinem din această Epistolă două pericope: 1, 21—26 şi 3, 20—21.

a) Primul text (1, 21—26) se apropie prin conţinut de II Cor. 5, 1—10. Sf. Pavel zice aici că, dacă ar fi să aleagă, i-ar fi greu să se hotărască între viaţă şi moarte. Pentru el ar fi mai bine să moară, căci, despărţindu-se de trup, va fi împreună cu Hristos (v. 23); moartea îi apare astfel ca un câştig (v. 21). Pe de altă parte însă, şi trăind în trup el este cu Hristos (v. 21: „**mie a vieţui este Hristos**"), **iar viaţa** sa în trup este de folos credincioşilor săi, în slujba cărora îşi desfăşoară activitatea (v. 22 şi 24).

În această pericopă, ca şi în II Cor. 3—5, se poate observa uşor o înrudire cu filozofia greacă. Ideea că moartea e câştig e un loc comun al acestei filozofii, mai ales începând cu Platon. Expresia

46 Pentru istoria exegezei acestui text, vezi A. Feuillet, *art. cit.*,; E. Ellis, *Paul and His Recent Interpreters*, Grand Rapids,, 1961, p. 35—48; N. M. Watson, *2 Cor. 5, 1—10 in Recent Research*, în „Australian Biblical Review", XXIII (1975), p. 33 urm. ş.a.

47 Acest „pe deasupra" (*ependýsasthai*) este necesar aici pentru coerenţa imaginii: cei vii la Parusie vor fi deja „îmbrăcaţi" cu trupul pământesc (v. 2), iar nu „goi ca şi cei ce au murit înainte.

pollô mâllon kreîsson — *cu mult mai bine* (v. 23) precum și verbul *analysai* — *a dezlega* (v. 23), folosit pentru a desemna eliberarea sufletului de trup, apar frecvent la Platon și Epictet.[48] Ideea esențială a pericopei — ca și în II Cor. 5, 1 u — este că moartea nu întrerupe existența credinciosului. Chiar din momentul morții, acesta merge la Hristos (v. 23); „aceasta e cu mult mai bine" — zice Apostolul — evidențiind astfel superioritatea vieții sufletului eliberat de trup și unit cu Hristos în raport cu viața pământească.

Faptul că Sf. Pavel vorbește aici despre propria-i moarte ne lasă să înțelegem că în răstimpul dintre scrierea Epistolei II Corinteni și redactarea Epistolei către Filipeni el a înțeles că nu va apuca Parusia și s-a obișnuit cu gândul morții.

b) Al doilea text (3, 20—21), reluând idei exprimate în I Tes. 4, 13 u și I Cor. 15, 47 u, se referă în mod explicit la Parusia Domnului, care va veni din ceruri și „va schimba trupul smereniei noastre, întru asemănarea trupului slavei Sale, lucrând cu puterea ce o are de a-și supune Sieși toate" (v. 21). De notat aici opoziția dintre „smerenia" trupului pământesc și „slava" trupului pe care-l vom primi la Parusie (cf. I Cor. 15, 42 u).

5). *Epistola către Coloseni*

Din această Epistolă ne rețin atenția, pentru tema noastră, două pericope:

a) Col. 2, 12: „Îngropați fiind împreună cu El prin botez, cu El ați și înviat prin credința în puterea lui Dumnezeu, Cel ce L-a înviat pe El din morți". Reluând o temă care apare încă în Rom. 6, 3 u, Sf. Pavel afirmă aici că în viața credinciosului creștin s-a produs deja, prin credință și botez, o „înviere". Această înviere este un act al puterii lui Dumnezeu, aceeași putere care L-a înviat din morți pe Hristos. Versetul următor arată că Apostolul se gândește la învierea din moartea păcatului. Credincioșii creștini au murit și au înviat sacramental, prin botez, împreună cu Hristos (cf. Rom. 6, 2 u). Comuniunea de viață cu Hristos, prin credință și botez — menționate explicit în acest verset —, conferă credinciosului creștin statutul unui „înviat", din punct de vedere spiritual, căci el primește influxul vital al lui Hristos Care viețuiește în el (Gal. 2, 20) cu întreaga Sa putere dătătoare de viață (I Cor. 15, 45).[49]

b. Col. 3, 1—4 dezvoltă consecințele ideii exprimate în 2, 12. Apostolul reafirmă ideea că credinciosul creștin a înviat deja împreună cu Hristos (v. 1), viața sa cea nouă fiind „ascunsă cu Hristos întru

48 Cf. J. Dupont, *Syn Xristoi, L'union avec le Christ suivant saint Paul*, p. 171—187.

49 În același sens vorbește și Sf. Ioan Teologul în Apocalipsă despre „învierea cea dintâi" (Apoc. 20, 4—6) de care au parte numai cei drepți (sfinții). Sf. Apostol Pavel ne arată aici că această înviere dintâi are un înțeles pur spiritual și că ea nu trebuie situată la Parusie, ci în viața pământească a credinciosului creștin, anume în momentul în care acesta intră în comuniunea de viață cu Hristos prin Sf. Botez. Faptul că este vorba de o înviere pur spirituală este subliniat, de altfel, și în Apocalipsă, unde se vorbește explicit de întâia înviere ca de o înviere a *sufletelor* sfinților (Apoc. 20, 4).

Dumnezeu" (v. 3). Astfel, lumea eshatologică există deja, paralel cu cea pământească. Comuniunea de viață a credincioșilor cu Hristos este o realitate. Parusia nu va însemna venirea unui Hristos care până atunci a petrecut departe de credincioșii Săi, ci arătarea sau manifestarea unei realități deja existente, în mod tainic (v. 4), anume a acestei vieți de deplină comuniune dintre Hristos și credincioși.

*

Din această succintă prezentare a datelor pauline asupra eshatologiei se desprind câteva *concluzii*, cu rezonanțe atât pe plan teoretic-teologic, cât și pe planul vieții creștine.

Observăm mai întâi că, deși mereu aprofundate de Apostol și reluate în etape diferite ale vieții sale, elementele de eshatologie pe care ni le oferă Epistolele sale se încadrează într-o viziune perfect unitară. Este greșit a se vorbi de eshatologii diferite în scrierile pauline sau de inconsecvențe ale Apostolului neamurilor în ce privește concepția asupra destinului eshatologic al omului și al lumii.

Eshatologia paulină validează viața pământească cu toate valorile ei. Numai o falsă interpretare a acestei eshatologii poate duce la atitudini de negare a vieții pământești și de orientare bolnăvicioasă spre un viitor învăluit în fantasme, izvodit de minți umbrite de întunericul ignoranței și al superstiției. Afirmând raportul de continuitate dintre viața prezentă și viața viitoare precum și condiționarea destinului eshatologic de valorificarea vieții de aici, eshatologia paulină inspiră credinciosului o atitudine optimistă și de angajare dinamică în realizarea binelui, în promovarea înaltelor idealuri ale individului și ale societății.

Convins fiind — împreună cu Apostolul neamurilor — că orice împlinire a vieții prezente, prin sinergismul divino-uman, este treaptă pe urcușul prefacerii sale din slavă în slavă, după chipul lui Hristos, credinciosul creștin va alege calea luminoasă a slujirii lui Dumnezeu și a oamenilor.

Pr. prof. dr. Vasile Mihoc

PRE-ÎNSEMNARE LA TEOLOGIA PĂRINTELUI STĂNILOAE*

I

La câteva săptămâni de la întâlnirea cu Dumnezeu în lumea veșnică (5 octombrie 1993), numele Părintelui STĂNILOAE este un nume viu și nu știu dacă cineva are curajul și competența de a face pe loc profilul total al preotului DUMITRU și de a descrie teologia lui în articulațiile ei esențiale și formele ei multiple. Aceasta din cauză că acest gen de teologi — mistagogi este unic. Un singur STĂNILOAE apare pe secol, iar un alt STĂNILOAE nu se ivește la orizont. Gândirea lui teolo-

* Cuvânt la sesiunea comemorativă consacrată Părintelui DUMITRU STĂNILOAE, organizată de Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna" din Sibiu, la 22 noiembrie 1993. (Rezumat)

gică nu poate să fie separată de personalitatea lui. Teologia lui poartă sigiliul experienţei lui, încât în opera sa el transmite suflul vieţii lui cu Hristos. Nu este o operă composită din texte biblice, citate patristice şi din referinţe sinodale. El nu difuzează gândirea altora. Deşi discret, el face teologie din cercetarea şi frământarea spiritului său. Extinde reflexia personală până la treapta extremă a scării cunoaşterii, acolo unde spiritul, terminând urcuşul lui, întinde ştafeta Duhului Sfânt ca să transforme gândirea umană în extaz divin. La un moment dat exclamă: „Atât mi s-a revelat mie". Această revelaţie a primit-o nu numai în biblioteci, la cursuri şi la masa de scris, ci şi în iadul condiţiei umane, în care a coborât ca un înrobit sub tirania unui Stat care se credea stăpân pe ideile şi valorile umane. De aceea, el face o teologie „mărturisitoare", vie şi creatoare, care dă încredere în umanismul spiritualităţii române şi în viitorul creştinismului la noi şi în Europa.

Cercetări extinse şi competente sunt, de acum încolo, necesare pentru a reliefa aspectele teologiei sale: geniul personal, reputaţia mondială a *Dogmaticii* sale, conturul şi complexitatea operei sale scrise, influenţa în cultura română, locul în istoria ideilor şi curentelor intelectuale din Europa. Şi aceasta nu din simplu interes bibliografic şi antologic. Întreaga teologie de azi are nevoie de puncte de reper, de suflu care să ţină nestins „rugul aprins". Cineva va trebui să răspundă fără întârziere la întrebarea: în ce constă *excelenţa* teologiei sale, în principiile şi detaliile acesteia?

II

Fără pretenţia de a explica aici articulaţiile teologiei sale şi de a face o sinteză a dogmaticii sale, totuşi vom menţiona pe scurt capitolele care ar trebui să fie examinate ca parte dintr-o prolegomenă la opera sa.

În primul rând, este necesar să fie recunoscută *metoda teologică* a Părintelui STĂNILOAE, cu alte cuvinte criteriile şi principiile de lucru. S-ar putea spune că geniul lui constă în *metoda lui* de a face teologie contemporană, prin transmiterea tradiţiei reţinute, adică după ce a fost supusă discernământului, în istoria actuală şi pentru istorie. Astfel, Tradiţia apare la el mereu regenerată. Potrivit acestei metode, el a *unificat* teologia cu *doctrina*, apropiindu-le la maxim, fără să le confunde. La mijlocul acestui secol, *teologia* se distanţase prea mult de *doctrină*, pretinzând că are zona ei autonomă cu principii de lucru specifice. Existau teologi buni comunicatori, dar care nu cunoşteau dogmatica, şi invers, existau dogmatişti care nu îngăduiau libertatea teologului de a explica dogmele şi de a găsi limbajul de comunicare.

Folosind această metodă, el a descoperit că în tradiţia dogmatică conciliară şi în sintezele bizantine de origine mistică (Ex. Dionisie-Areopagitul, Maxim Mărturisitorul, Gregorie Palamas) se conceptualizase prea mult naraţiunea biblică şi chiar exegeza patristică. În forma ei conceptualizată, doctrina apărea prea îndepărtată de textul biblic şi în impasul de a nu fi comunicată. Maxim Mărturisitorul este

obligat să explice în *Ambigua* locurile grele din textele predecesorilor săi. Părintele STĂNILOAE la rândul său, simte nevoia să scrie o serie de comentarii și note explicative la *Ambigua* din Maxim. Ca și în Comentariile sale la *Întruparea Cuvântului* de Sf. Atanasie cel Mare, la *Glafire* de Chiril al Alexandriei, la *Viața lui Moise* de Grigorie de Nyssa, la *Despre energiile necreate* de Grigorie Palama, el a creat o exegeză dogmatică, în care a afinat la maximum texte teologice dificile, punând în valoare sensul lor pentru credința de azi. Desigur, lectura și înțelegerea comentariilor Părintelui STĂNILOAE presupun anumite condiții și exigențe. La rândul lor, multe eseuri și expuneri ale sale constituie deja o colecție de *Ambigua*, care reclamă interpretări complementare. În fond, aceasta este esența teologiei: a proteja misterul Cuvântului lui Dumnezeu, chiar în formulările teologice cele mai explicative. La rândul ei, teologia Părintelui STĂNILOAE are nevoie imediat de exegeți și mistagogi, care să-i faciliteze circulația.

În al doilea rând, este nevoie să fie identificată *tema* sau temele teologiei lui. *Bibliografia*[1] publicată recent ne dă o imagine despre diversitatea subiectelor și ariilor cercetate și studiate. Personalitate continuu frământată, din care iradia înțelepciunea și uimirea, era firesc să răspundă la problemele timpului. Teologul, filosoful, scriitorul, sociologul, istoricul, jurnalistul, toți pot găsi o poartă deschisă în această vastă operă.

Să alegem, pentru ilustrare, câteva mari subiecte.

Cunoașterea lui Dumnezeu este un subiect căruia i-a dat cea mai mare atenție. În acest capitol, Părintele STĂNILOAE este cel dintâi teolog ortodox care a unificat apofatismul cu catafatismul, arătând că există trepte ale catafatismului — sau calea pozitivă — care nu sunt lipsite de percepții ale Cuvântului lui Dumnezeu. Din cauza aceasta, el poate fi considerat filosoful de percepții suprametafizice la frontiera teologiei, filosofiei și științelor umane.

În domeniul hristologiei, el a restabilit *echilibrul ipostatic* între iconomia Fiului și cea a Duhului Sfânt, înăuntrul unei teologii trinitare, pentru care Dumnezeu este nu numai personal, ci și relațional. Toată teologia despre persoană și comuniune se găsește în doctrina trinitară, sau este, de fapt, doctrina ființei care este iubire. Părintele STĂNILOAE n-a ezitat să scrie o carte cu titlul: „*Dumnezeu este iubire*", temă care stă la originea creștinismului. *Sfânta Treime — sau la început a fost iubirea* face parte din același ciclu.

Fără îndoială că, contribuția esențială a teologiei lui este aceea că a *unificat întruparea cu îndumnezeirea,* iar cu aceasta a reținut tot echilibrul dogmatic al Ortodoxiei. El a scos în evidență rolul jertfei morții și Învierii lui Hristos pentru umanitatea asumată de Acesta în ascensiunea ei spre Dumnezeire. Dacă îndumnezeirea începe chiar cu intrarea naturii umane în persoana Fiului întrupat, în schimb ea se manifestă în biruința ființei umane purtate de Hristos răstignit și în-

1 Alcătuită de Gh. Anghelescu, Editura Institutului Biblic, București, 1993.

viat. Creatorul firii umane, purtătorul ei şi mântuitorul ei, este unul şi Acelaşi. Ciclul istoriei mântuirii ar fi incomplet fără jertfă şi înviere.

Părintele STĂNILOAE numeşte mântuirea concretizarea îndumnezeirii, prin *echilibrul sinergetic* dintre voinţa liberă a credinciosului şi forţa energiilor necreate mediate de Duhul Sfânt sub formă sacramentală, adică prin tainele Bisericii. Taina nu este altceva decât o coborâre a Împărăţiei lui Dumnezeu în noi şi între noi, ca daruri cereşti şi veşnice.

Nu pot fi amintite aici toate temele care au fost abordate sau tratate de el. A schimbat tematica tradiţionalistă a dogmaticii şi a scos la suprafaţă subiecte care interesează modernitatea. A regenerat dogmatica secolului al XX-lea şi a eliberat tradiţia ortodoxă de stereotipuri abuzive şi exegeze tradiţionaliste, redându-i dimensiunea ei ecumenică. A iubit Ortodoxia pentru că a descoperit în ea marea Tradiţie, ireversibilă, a creştinismului, înăuntrul căreia se pot integra tradiţii şi culturi diverse. Ortodoxia nu este o simplă tradiţie confesională greco-bizantină, ci o sinteză a unei polifonii de experienţe locale. Un adevărat teolog ortodox nu poate fi un teolog anti-ecumenic.

Nu numai teologia română şi europeană, ci şi cea ecumenică a fost în doliu la 5 octombrie 1993[2]. Căci Părintele STĂNILOAE, deşi discret în manifestările ecumenice, a fost mereu în dialog cu mari teologi — mai ales europeni — ai timpului său. Temele a doua Adunări generale ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor, au fost studiate în perspectiva dată de Părintele STĂNILOAE. Pentru Adunarea de la Nairobi (1975), a scris pe marginea temei „A mărturisi pe Hristos astăzi", un studiu despre *Centralitatea Logosului în creaţie,* unic prin perspectivele subliniate. A fost invitat la Geneva, în 1981, în calitate de teolog ortodox ca să inspire dezbaterea temei *Iisus Hristos — Viaţa lumii,* tema Adunării de la Vancouver (1983), scriind un eseu de o rară profunzime despre „sfinţenie" ca viaţă în Hristos.

În ultima vreme, Părintele STĂNILOAE a revenit la o temă mai veche, aceea a caracterului spiritualităţii române, a legăturii dintre Biserică, naţiune şi cultură. Reflexiunile lui pe această temă merită un studiu separat, aprofundat, căci ele pot fi interpretate în multe sensuri, chiar contradictorii. Cert este că el a stat lipit trup şi suflet de pământul românesc, de ţara Transilvaniei natale, de acest popor plin de melancolie, de tandreţe şi generozitate, cum îi plăcea să spună. Acest popor a convertit „spaţiul mioritic" în „spaţiul nemuririi", al îndumnezeirii, şi aceasta nu datorită unei încrederi fideiste populare, ci graţie unui impus de a eterniza umanul în misterul veşnic al lui Dumnezeu. Nu, creştinismul românesc nu este o figură sincretistă, ci o sinteză de valori din Orient şi Occident, realizată în creuzetul local, unic prin limbă şi etnicitate.

2 Ion Bria, *La moartea Părintelui Stăniloae,* în „Vestitorul Ortodoxiei" (Bucureşti) 15 octombrie 1993, p. 6.

În ultimele scrieri, Părintele STĂNILOAE a demonstrat calităţile lui excepţionale: inocenţă în meditaţie, fermitate în poziţiile ecumenice, grijă pentru identitatea poporului, trecută şi viitoare. Totuşi, el a înţeles mai bine acum că teologia este scrisă în istorie şi pentru istorie. Studiind locul Liturghiei ortodoxe, el şi-a dat seama că istoria nu trebuie să fie spiritualizată, adică fără raport cu viaţa poporului, a credincioşilor. Spiritualitatea liturgică, viziunea euharistică, trebuie să devină un fapt de societate, adică fermentul care schimbă o societate contrafăcută.

III

Există anumite laturi ale teologiei Părintelui STĂNILOAE care urmează să fie examinate în mod critic. De pildă, înţelegerea confesiunilor creştine în comparaţiile pe care le face între acestea şi Ortodoxie: dacă a fost prea insistent în folosirea metodei comparatiste oarecum schematic în simbolica ortodoxă, aceasta se explică prin faptul că a ţinut să arate ce Biserică reclamă *pe drept* continuitatea biblică şi patristică. Critic intransigent al ecumenismului complicat, steril, diletant, Părintele STĂNILOAE a scris numeroase studii despre ecleziologia catolică şi protestantă, unele indispensabile pentru introducerea la ecumenism. Pentru el, Ortodoxia are azi şanse multiple pe plan ecumenic. De pildă, ea poate să reliefeze participarea liturgică a poporului lui Dumnezeu la viaţa Bisericii. În rândul confesiunilor creştine, unele cumplit individualiste, altele cumplit autoritare, Ortodoxia ar fi un spaţiu de echilibru, comuniune, sărbătoare, căci ea are o viziune euharistică.

În viziunea sa teologică, locul spiritualităţii — ca mod de viaţă în comuniune ontologică cu Dumnezeu prin energiile divine necreate, mediate de Duhul Sfânt — este capital. Funcţia ei poate fi comparată cu aluatul care dospeşte toată frământătura. Este adevărat, că Părintele STĂNILOAE n-a ajuns să transforme spiritualitatea în fapt de societate. Poate că una din marile crize ale perioadei trecute este aceea că spiritualitatea circula paralel cu apostolatul social, astfel încât ele nu s-au întâlnit într-o simbioză totală. La un moment dat, în această ţară de basm, spaţiul mioritic se prefăcuse în iad, în care ambele curente, cel mistic şi cel social, au fost sufocate. În această situaţie, Părintele STĂNILOAE a dezvoltat „teologia lumii", o adevărată teologie profetică pentru acel timp. Profetismul scrisului său s-a pronunţat pe măsură ce tirania răcnea ca o fiară în pustiu. El a arătat clar că teologia este un instrument critic, în sensul că pune în raport doctrina cu etica, cu misiunea şi diaconia. El a afirmat cu curaj că nu numai Biserica, ci şi lumea este arena îndumnezeirii, câmpul de bătălie pentru sfinţenie, pentru drepturile persoanei libere. În realitate, teologia română din anii '80 s-a limitat la sânul Bisericii, căreia — deşi i s-a impus un respect exagerat faţă de autorităţile publice — nu i s-a dat libertatea să se angajeze în acţiuni publice şi sociale. În orice caz, Părintele STĂNILOAE a refuzat să facă o teo-

logie orizontală, înclinată să formuleze teze și poziții conformiste; în schimb, el vorbește de orizontul vertical, de amploarea existențială a teologiei ortodoxe.

IV

Părintele STĂNILOAE ne-a lăsat o moștenire teologică imensă, care trebuie să fie păstrată, interpretată și difuzată. Aici, generația actuală și mai tânără de teologi are o sarcină excepțională, și aceasta nu din datorie față de trecut, ci din respect față de prezent și viitor. În primul rând, teologia română trebuie să fie cât se poate de clară în regăsirea punctelor ei cardinale în situația actuală. Această teologie pornește de la punctul în care a lăsat-o Părintele STĂNILOAE. A face cale întoarsă, a relua metode și concepte din trecut, care au fost depășite de dezvoltarea gândirii și limbajului teologic din ultima jumătate de secol grație Părintelui STĂNILOAE, înseamnă a face o teologie contra modernității contemporane. Căci a fost privilegiul nostru de a traversa deceniile recente de obscuritate intelectuală, fiind iluminați și antrenați de teologia mărturisitoare și creatoare a Părintelui STĂNILOAE. Datorită lui, teologia n-a sucombat ideologiei materialiste și antiteiste a timpului, reușind să devină poate cea mai elaborată și articulată formă de gândire creștină în anii comunismului. Ceea ce a întreprins Conciliul Vatican II pe plan pastoral și structural pentru Biserica Romano-Catolică, aceea a făcut Părintele STĂNILOAE pentru Ortodoxie pe planul reflexiei teologice. De aceea, a pune între paranteze contribuția Părintelui STĂNILOAE înseamnă a desfigura istoria teologiei române. Ar fi într-adevăr o impietate ca viziunea lui profetică să fie schimbată în viziune regresivă, sau să fie dată uitării.

Fapt curios, în timp ce toți cercetătorii constată maturitatea și personalitatea teologiei române actuale grație Părintelui STĂNILOE, mulți teologi și editori se întorc spre literatura mai mult politico-culturală decât teologică din anii 30—40, sau traduc cu frenezie din teologii ruși — slavofili — din diaspora. Facultatea de teologie din București vrea parcă să profite de căderea comunismului ca să minimalizeze orice referință la *Dogmatica* Părintelui STĂNILOAE și să denigreze pe teologii care fac parte din „școala" acestuia.

În al doilea rând, Părintele STĂNILOAE a insistat ca teologia română — și Biserica română — să iasă imediat din anonimat, monotonie, complezență și complicitate, și aceasta după ce a apucat să vadă eliberarea țării în decembrie 1989, pentru care a plătit un tribut greu. Dizgrația în care statul comunist a ținut pe cei mai mari creatori și intelectuali ai țării, nu l-a cruțat: el a fost permanent frământat de tirania îndelungată exercitată împotriva preoților și credincioșilor. Dar schimbările recente din România, dificile, precare, exterioare au găsit teologia română din București sub linia de plutire. Părintele STĂNILOAE a fost zdruncinat de pasivitatea acestei teologii în a trage o lecție din trecut și de incapacitatea ei de a înțelege

că se află la o răscruce importantă. El a văzut că, în procesul în care se aleg valorile pentru societatea română de mâine, teologia ortodoxă română excelează prin radicalism neistoric, motiv pentru care el — pentru care teologia este înainte de orice un eveniment — a fost trist.

În această situaţie el se gândeşte la „şcoala" lui, la teologii din generaţia tânără, care să ducă mai departe „evenimentul" creat de teologia sa. Din fericire, din 1930 până astăzi, s-au format mai multe „generaţii STĂNILOAE", care s-au schimbat şi legat între ele. Există şi azi o „generaţie STĂNILOAE" care constituie *rugul aprins*, generaţie care va trebui să aibă vocea ei proprie şi locul ei propriu în regenerarea teologiei române. De altfel, Părintele STĂNILOAE s-a gândit la programul teologilor de azi şi de mâine. Teologia nu poate să nu reţină Tradiţia, dar teologia nu trebuie să renunţe la viitor. El scria (la 1 septembrie 1980) unui discipol: „A duce mai departe gândirea teologică românească! Aceasta îmi produce cea mai mare bucurie. O simplă înşirare de citate din studiile mele ar bate pasul pe loc, sau chiar ar face mort ceea ce e viu în ele. Mă bucur că studiile mele au ajutat la precizarea unei noi personalităţi teologice româneşti". Un deceniu mai târziu, ne transmitea acelaşi mesaj: „Mă bucur că se scrie despre teologia mea, dar mă voi bucura şi mai mult pentru reflexiunile altora care vor spori această teologie, căci doresc să văd că gândurile mele fecundează gândirea altora, ducând astfel mai departe teologia noastră română". „Doresc ca gândurile mele să fecundeze gândirea altora!", iată testamentul marelui preot şi teolog DUMITRU STĂNILOAE!

Teologia Părintelui STĂNILOAE este într-adevăr opera unui preot al Bisericii; căci, înainte de orice titlu de profesor, de doctor, în teologie, de academician, Părintele STĂNILOAE are un nume sacerdotal: Preotul DUMITRU. Cu acest titlu de glorie, oferit la hirotonie, Preotul DUMITRU va rămâne în dipticele sacre ale Bisericii. A fost un teolog mare, pentru că a fost un mare preot. El a intrat în comuniunea sfinţilor, iar numele lui este de aceea înscris în *Cartea Vieţii*. Şi aceasta este marea bucurie a Bisericii pământeşti din această ţară: că numele unui preot al ei este înscris în cer.

Pr. prof. dr. Ion Bria
Consiliul Ecumenic al Bisericilor, Geneva

DESPRE PĂCATUL DESFRÂULUI

Desfrâul este un păcat foarte mare. fiind unul din cele șapte păcate de moarte, având o mare răspândire în toate păturile sociale. De către slujitorii Bisericii este combătut doar tangențial pentru că, stând în fața credincioșilor, între care și copii nevinovați, tineri și bătrâni, este jenant pentru preot a vorbi despre aceste lucruri. Mult mai ușor ne este să scriem despre gravitatea și urmările acestui păcat, atât de dăunătoare persoanei, familiei și societății.

Sfânta Scriptură ne prezintă două semne înfricoșătoare a mâniei lui Dumnezeu — cele două potopuri — unul cu apă și altul cu foc. Pe vremea dreptului Noe, lumea trăia în multe și felurite păcate, dar cel mai urât în fața lui Dumnezeu era cel al desfrânării și toate urmările lui. Văzând Dumnezeu desfrânarea poporului s-a mâniat și a zis: „Pierde-voi de pe fața pământului pe omul pe care l-am făcut! De la om până la dobitoc, și de la târâtoare până la păsările cerului, tot voi pierde, căci îmi pare rău că l-am făcut"" (Facere 6, 7).

Ce cuvinte grele și înfricoșătoare! Ce mânie dumnezeiască! Și pentru ce? Pentru spurcăciunea păcatului desfrâului. Zice Domnul: „Nu va rămâne Duhul Meu pururea în oamenii aceștia, pentru că sunt numai trup!" (Facere 6, 3). Apoi, a plouat patruzeci de zile și patruzeci de nopți ca să spele de pe fața pământului tot păcatul și să nimicească pe cei ce l-au făcut. Și a crescut apa încât a acoperit și vârfurile celor mai înalți munți, înmormântând sub valurile ei tulburi, toată omenirea. În afară de dreptul Noe și familia sa, și viețățile din corabie.

Cel de-al doilea potop a fost nu cu apă, ci cu foc. Două mari orașe, Sodoma și Gomora, se aflau în flăcări. Focul nu se înălța de jos în sus, ci cobora ca fulgerul din văzduh spre orașele blestemate. Să ne închipuim ce plânsete și strigăte umpleau văzduhul! Și a ars totul de pe suprafața pământului, dar și pământul în adâncime, încât până în zilele noastre este locul cel mai jos, în care s-a format o mare moartă, și chiar așa se și numește. În care nu trăiește nici o vietate, iar apa nu e bună la nimic și nu naște nici cel mai simplu fel de viață.

Să vedem care este învățătura Sfintei noastre Biserici despre acest păcat!

Prima întrebare care se naște este aceasta: dacă păcatul desfrâului este atât de mare, de ce ne-a lăsat Dumnezeu un instinct atât de puternic, încât ne atrage pe toți, dacă nu ne păzim simțurile?

Cred că fără acest simț puternic, omenirea nu s-ar fi înmulțit pe fața pământului, având în vedere greutatea nașterii și creșterii co-

piilor, jertfele părinţilor pentru copii, ba uneori şi suferinţe din cauza nerecunoştinţei unora dintre ei. Fără acest simţământ atât de puternic în fiinţa omenească, în multe familii nu s-ar fi născut mai mult de un copil sau chiar nici unul. Ori, porunca lui Dumnezeu adresată primilor oameni era: „Fiţi rodnici şi vă înmulţiţi şi umpleţi pământul şi-l stăpâniţi" (Facere 1, 28).

Un alt adevăr. Prin această poruncă, Dumnezeu i-a încredinţat omului o părticică din puterea Sa creatoare de viaţă. Părinţii creează trupul, iar Dumnezeu pune sufletul, cum pui floarea într-o vază. Deci, sunt împreună colaboratori la înnoirea şi menţinerea lumii. De aceea, a întrerupe, într-un fel sau altul, viaţa concepută este un mare păcat, pentru că nu e opera numai a omului, şi nu are dreptul să distrugă ceea ce a făcut împreună cu Dumnezeu.

În urma păcatului strămoşesc, mintea omului s-a întunecat, voinţa lui spre cele bune a slăbit, simţurile s-au alterat, iar diavolul, ştiind aceste neputinţe ale noastre, a văzut că dintre toate, cel mai ademenitor e păcatul desfrâului, şi aici a început a ne amăgi; şi astfel sunt foarte frecvente cazurile de curvie (între persoane necăsătorite), preacurvie (între persoane căsătorite) şi chiar incest (între rude apropiate).

Însuşi Mântuitorul a spus „că tot cel ce se uită la femeie spre a o pofti pe ea, iată că a şi păcătuit cu dânsa întru inima sa!" (Matei 5, 28).

Dacă nu ascultăm glasul conştiinţei, care ne spune să ne ferim de ispită, păcatul se săvârşeşte, iar apoi devine patimă!

Sfântul Apostol Pavel ne spune: „Dar pentru a se feri de desfrânare, fiecare bărbat să-şi aibă femeia sa şi fiecare femeie să-şi aibă bărbatul său" (I Corinteni 7, 1). *Deci, căsătoria şi respectarea ei cu sfinţenie*, este leacul împotriva desfrâului.

Desfrânarea ia naştere din multă îmbuibare, beţie, lene şi împrietenirea cu cei rău împătimiţi. Sfântul Nil ascetul zice: „Cel care crede că se poate lăsa de desfrânare fără o severă cumpătare, se aseamănă celui ce crede că poate stinge focul cu paie!"

Să căutăm deci, a ne feri de aceste vicii şi a fugi de orice ocazie ce poate duce la păcat! Ochii noştri sunt ferestrele prin care intră în suflet veninul plăcerilor, deci să nu privim niciodată ceea ce ne poate pricinui înclinarea păcătoasă. Împăratul şi proorocul David, de n-ar fi privit cu plăcere păcătoasă pe femeia lui Urie, făcând baie, n-ar fi ajuns la preacurvie şi la ucidere.

Să ne adâncim mintea şi gândurile în rugăciune, citirea cărţilor sfinte şi gândirea la dumnezeieştile taine, şi răsplata ce vom primi dacă vom învinge ispita desfrânării!

Sfântul Efrem Sirul, cuvios părinte care a trăit în pustie, ne-a lăsat în scrierile sale, învăţături de felul cum să biruim aceste ispite (Proloage pag. 468). Mergând odată în Siria, patria sa, în cetatea Edesa pentru cinstirea sfintelor moaşte care erau acolo, se ruga aşa: „Doamne, Iisuse Hristoase, Stăpân al tuturor, învredniceşte-mă ca,

intrând în cetatea Edesa, să mă întâlnesc cu un bărbat, care va fi puternic să-mi grăiască cele spre folosul sufletului!" Intrând în cetate însă, întâlni o desfrânată. Şi sta uimit privind spre dânsa, mâhnit că nu i s-a împlinit cererea, după rugăciune, ci chiar dimpotrivă. Iar femeia văzându-l, privea la dânsul cu necuviinţă. Şi, fiindcă multă vreme se priveau unul pe altul, astfel, vrând el să o ruşineze şi la sfială a o aduce, i-a zis: „Pentru ce nu te ruşinezi, femeie, privind cu ochii ţintă la mine?". Dar, femeia a răspuns: „Dar, mie aşa mi se cade a privi la tine, că dintru tine şi din a ta coastă sunt luată. Iar ţie ţi se cade a te uita, nu la noi, ci în pământ, din care ai şi fost luat!"

Acestea auzindu-le sfântul Efrem, a mulţumit femeii, iar lui Dumnezeu îi înălţă gând de laudă şi preamărire, care şi prin cele fără de nădejde poate face lucruri bune.

Trecând multă vreme, o altă desfrânată din aceeaşi cetate i-a cerut cuviosului să fie cu ea. Iar el i-a răspuns: „De voieşti împreună cu mine să fii, apoi chiar în mijlocul cetăţii să mergem!" Dar, revoltată femeia a zis: „Dar nu ai sfială şi ruşine de cei ce ne vor vedea păcătuind în mijlocul cetăţii?" Atunci cuviosul a răspuns: „Dacă ochii oamenilor i-ai judecat că sunt puternici a ruşina sufletul şi a-i opri de la fapta rea, dar oare, de ochii lui Dumnezeu care văd toate câte se lucrează întru ascuns şi întru arătare, nu ne vom teme şi nu ne vom înspăimânta, cu atât mai vârtos?"

Aceste pilde să le avem în faţa ochilor trupeşti şi sufleteşti şi atunci vom învinge vicleana patimă a desfrâului, care este o pornire fără rânduială a trupului, împotriva poruncii lui Dumnezeu!

Arhim. Serafim Man
Mân. „Sf. Ana" Rohia

21 NOV. — INTRAREA ÎN BISERICĂ A MAICII DOMNULUI

Din minunata salbă a sărbătorilor închinate Maicii Domnului, desprindem astăzi praznicul Intrării în Biserică a Maicii Domnului — care pentru noi şi întreaga creştinătate constituie un deosebit prilej de înălţare sufletească. — Acest măreţ praznic ne vorbeşte, în mod tainic, despre copilăria şi adolescenţa Fecioarei Maria, dar şi de consacrarea ei, fiind aleasă dintre toate fiicele pământului să devină maică a lui Dumnezeu.

Sfânta Tradiţie ne mărturiseşte pricina binecuvântată a începutului praznicului de astăzi şi ne relatează că, Sf. Fecioară Maria s-a născut — ca dar de la Dumnezeu — din bătrânii săi părinţi Ioachim şi Ana — care în semn de recunoştinţă — au făgăduit-o Bisericii din Ierusalim pentru a-i sluji lui Dumnezeu. — Când prunca Maria a împlinit vârsta de 3 ani, conform făgăduinţei, părinţii au dus-o şi au încredinţat-o bisericii.

O tradiție veche ne spune că, în drum spre templu, Maria a fost însoțită de un ales cortegiu alcătuit din fiicele nevinovate ale evreilor din Ierusalim — care, mergând înaintea ei cu făclii în mâini, cântau frumoase melodii, la care s-ar fi adăugat în chip nevăzut și îngerii. — Fiica lui Ioachim și a Anei pășea în mijlocul acestui vesel alai, curățind cu picioarele ei nevinovate pământul pe care-l călca și parfuma aerul cu cel mai suav parfum înmiresmat de sfințenia sa.

La poarta templului erau așteptați de preoții Bisericii în frunte cu marele preot Zaharia, care luând pe Maria în brațe, a binecuvântat-o și a pus-o pe treptele altarului. A introdus-o apoi în Sfânta Sfintelor unde a trăit și a locuit în curăție și rugăciune, în convorbire intimă cu îngerii din ceruri. — Toate acestea s-au făcut, împlinindu-se voia lui Dumnezeu, a celui ce după puțin timp, avea a se naște din ea spre mântuirea și îndreptarea întregului neam omenesc. — Acolo și-a petrecut în întregime vremea copilăriei și acolo a rămas Maria până la vârsta de 12 ani, hrănindu-se cu hrană cerească de către Arhanghelul Gavriil.

Viața ei în acei ani o putem cuprinde în aceste cuvinte: curăție, smerenie și rugăciune — care au fost ridicate la un așa grad de desăvârșire în sufletul fecioarei, încât flacăra rugăciunii, mireasma curăției și adâncul smereniei i-a coborât cerul pe pământ. — În fiecare zi se instruia în cele sfinte, creștea în har și frumusețe sufletească, consacrându-se cu toată ființa ei slujirii și iubirii lui Dumnezeu, încât putea mărturisi cu fiica din Cântarea Cântărilor: „ — Sunt un trandafir din Saron, un crin din văi... sunt a iubitului meu și el este al meu, el își paște turma între crini“ ... (Cânt. Cântărilor 2, 1; 6, 3).

Viața Sf. Fecioare, în întregime — a fost o viață de mare excepție. — Nu numai că s-a născut ca rod al rugăciunii, dar ea a trăit o viață de curăție fără seamăn, încă din cea mai fragedă copilărie, așa cum ne-o confirmă și sărbătoarea de astăzi. — Urmărind evoluția ei, mai târziu, când a ajuns la adolescență și la vârsta tinereții, a rămas neclintită în hotărârea de a-și închina viața și pe mai departe lui Dumnezeu.

Acest lucru îl desprindem limpede și din nedumerirea ce și-o manifestă față de binevestirea îngerului Gavriil: „ — Cum va fi mie aceasta de vreme ce eu nu știu de bărbat?“ — Această puritate cu totul deosebită a Maicii Domnului este subliniată de atitudinea îngerului care o întâmpină cu salutul: „— Bucură-te ceea ce ești plină de dar, Domnul este cu tine. Binecuvântată ești tu între femei“, apoi în mod delicat îi aduce la cunoștință vestea cea bună: „Duhul Sfânt se va pogorî peste tine și puterea Celui Prea Înalt te va umbri — pentru aceea și sfântul care se va naște din tine, Fiul lui Dumnezeu se va chema.“ — Vechea imagine a norului în care Dumnezeu se manifesta în Cortul Mărturiei — este rechemată ca să exprime manifestarea acțiunii divine în Fecioara Maria.

La cuvintele îngerului, Maria a răspuns: „Iată roaba D-lui, fie

mie după cuvântul Tău" și din clipa aceea a început marea taină a întrupării Cuvântului și a mântuirii neamului omenesc.

IUBIȚI CREDINCIOȘI, sărbătoarea de astăzi ne oferă tuturor prilejul să vorbim despre făgăduința ei făcută lui Dumnezeu de a rămâne fecioară. Maria a fost și a rămas fecioară cu întreaga ei ființă. — Prin pururea fecioria Maicii Domnului, noi înțelegem integritatea sufletească și trupească a Sf. Fecioare, nu numai în timpul zămislirii lui Iisus, ci și în momentul nașterii, fiindcă Maria ca mamă a lui Hristos n-a avut nici o legătură trupească cu vreun bărbat și nici alți fii n-a avut.

Ea a trăit într-o curăție desăvârșită, strălucind prin fecioria ei... înainte de naștere, în timpul nașterii și după naștere. — A fost aleasă de Dumnezeu din veac și chemată la demnitatea de mamă a lui Dumnezeu, unind în sine o curăție morală distinctă cu demnitatea unică a maternității divine.

Cântările de la slujbele noastre bisericești o preamăresc cu cele mai alese atribute: „— Cort sfânt, Casa împăcării și a darului în care sunt puse visteriile rânduielii lui Dumnezeu, Maica luminii, Mielușaua cea plină de dar, Hrănitoarea vieții, Cea curată și fără prihană, etc.".

O lăudăm, o cinstim și o mărim pe Fecioara Maria pentru că ea a izbutit să aducă cea mai mare binefacere întregului neam omenesc.

Putem spune că, dacă Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu a primit să se facă om, ca să se mântuiască omul, dacă a pierit întunericul păcatelor și dacă ni s-a dat harul să dobândim din nou fericirea veșnică, toate acestea nu sunt decât daruri ale Preacuratei Fecioare. — Cu ce vom răsplăti noi Maicii Domnului? Cu dragostea noastră fierbinte față de ea, cu credința noastră nešovăitoare în puterea ei de mijlocitoare către Dumnezeu și să ne străduim a-i urma pilda vieții cu tot devotamentul.

Maica Domnului este visteria darurilor lui Hristos, la care să alergăm noi păcătoșii și nevrednicii. — În ea să ne punem nădejdea noastră, la acoperământul ei de mamă bună să ne aflăm și noi liniștea, ocrotirea și odihna sufletelor noastre.

Să o cinstim din toată inima, cu toată evlavia cuvenită, prin curăția vieții noastre și prin dragostea pe care trebuie să o avem față de Dumnezeu și față de toți semenii noștri.

Să respectăm cu sfințenie toate învățăturile pe care le-am primit în Biserică despre Maica Domnului, s-o cinstim după cuviință și să respingem cu tărie hulele și minciunile rătăciților de la adevărata credință, care defaimă pe Fecioara Maria și Maica lui Dumnezeu.

Să rămânem credincioși tradițiilor sfinte și s-o venerăm pe cea plină de dar.

Să rugăm, din adâncul sufletului pe Maica Domnului să ne fie mereu apărătoare și sprijinitoare, convinși fiind că mult poate rugăciunea Maicii către Fiul Său și Dumnezeul nostru.

Să fim cu toții bucuroși și fericiți, că putem trăi astăzi, după aproape 2.000 de ani emoția sfântă a prăznuirii Maicii lui Dumne-

zeu şi a întreg neamului omenesc şi să-i cântăm, în semn de profundă venerare, alături de strana străbună: „— Astăzi Născătoarea de Dumnezeu, în Biserica Domnului se aduce şi Zaharia pe dânsa o primeşte ca pe un dar ceresc. — Astăzi cele prea sfinte se bucură şi ceata îngerilor cu taină prăznuieşte, cu care şi noi prăznuind, împreună cu Gavriil să strigăm cu glas de bucurie: „BUCURĂ-TE ceea ce eşti cu dar dăruită, Domnul este cu tine, şi prin tine cu noi."

AMIN!

Preot M. Rusu

CHEIA VIEŢII VEŞNICE

Duminica a 25-a după Rusalii (Luca 10, 25—37)

Dorul după veşnicie a frământat inimile multor oameni de toate categoriile şi din toate timpurile. Veşnicia aparţine lui Dumnezeu, dar omul aspiră la dobândirea ei, întrucât e făcut după chipul lui Dumnezeu. Cei ce caută viaţa veşnică caută pe Dumnezeu. Cine se preocupă de problema vieţii veşnice dă dovada unei gândiri serioase, care nu se mulţumeşte cu clipa prezentului, sau cu starea de vremelnicie a vieţii pământeşti.

Învăţătorul din Evanghelia Duminicii a 25-a după Rusalii a fost şi el frământat de aceeaşi problemă şi I-a cerut Mântuitorului lămuriri în privinţa ei. Drept răspuns a primit o lecţie extraordinară despre valoarea iubirii de Dumnezeu şi de aproapele. Ştiindu-l că învaţă pe mulţi Legea, Iisus îl întreabă: „Ce este scris în lege? Cum citeşti?" Învăţătorul a răspuns corect, aşa cum se găseşte scris în Vechiul Testament (Lev. 19, 18; Deut. 6, 5; 10, 18). „Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta şi din tot sufletul tău şi din toată puterea ta şi din tot cugetul tău, iar pe aproapele tău ca pe tine însuţi". Mântuitorul i-a zis: „Drept ai răspuns; fă aceasta şi vei trăi". Dar învăţătorul a continuat să întrebe: „Şi cine este aproapele meu?"

Domnul a rostit atunci parabola samarineanului milostiv care cuprinde învăţături de o actualitate permanentă pentru orice epocă. Tâlcuirea parabolei nu e greu de făcut. Omul care coboară din Ierusalim la Ierihon este neamul omenesc îndepărtat din rai pentru păcatul neascultării şi al mândriei. Căderea călătorului între tâlhari înseamnează căderea oamenilor în osânda păcatului. Păcatul slăbeşte puterile sufleteşti ale omului şi-i produce o epuizare morală şi spirituală. El se aseamănă unui om căzut într-o prăpastie adâncă, sau unui rănit greu, care nu mai dispune de putere suficientă să se ridice şi să se salveze singur. Are nevoie de ajutor. Pe lângă el trec un preot iudeu şi un levit care reprezentau Legea veche, fără a-l lua în seamă. Lor nu le-a fost milă de cel rănit. Trecând pe acolo şi un samarinean a venit la omul rănit şi, văzându-l, i s-a făcut milă. A făcut tot ce era necesar şi i-a salvat viaţa. Vorbind despre Legea veche, Sf.

Apostol Pavel avea să scrie, mai târziu, că ea „n-a desăvârşit nimic". Iar în locul ei îşi face cale o nădejde mai bună, prin care ne apropiem de Dumnezeu" (Evr. 7, 19). Şi mai departe: „Iisus S-a făcut chezaşul unui mai bun testament" (v. 22). El este „Samarineanul" milostiv care nu trece nepăsător pe lângă cel căzut în suferinţă şi fără de ajutor. Fiindcă Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu, născut din Tatăl mai înainte de toţi vecii şi a venit în lume ca lumea să aibă viaţă. Dar viaţa nu poate exista fără iubire, întrucât Însuşi Dătătorul de viaţă este iubire. De aceea Mântuitorul a adus lumii legea iubirii: „Poruncă nouă dau vouă: Să vă iubiţi unul pe altul" (Ioan 13, 34). În pilda samarineanului milostiv, Domnul ne învaţă că aproapele nostru, pe care trebuie să-l iubim, este orice om. Căci în fiecare om este chipul lui Dumnezeu.

Din pilda samarineanului milostiv constatăm că natura relaţiilor dintre oameni e de mai multe feluri.

Atacul tâlharilor asupra călătorului şi rănirea acestuia nu mai este un raport normal între oameni. Îl putem defini ca o atitudine duşmănoasă a omului împotriva omului.

În locul iubirii se dezlănţuie ura şi cruzimea. Conştiinţa umană normală respinge o astfel de atitudine. În Sf. Scriptură şi în Învăţătura Bisericii e condamnată duşmănia şi violenţa între oameni. Sunt semnificative, în acest sens cuvintele Sf. Evanghelist Ioan: „Oricine urăşte pe fratele său este ucigaş de oameni şi ştiţi că orice ucigaş de oameni nu are viaţă veşnică, dăinuitoare în El" (Ioan 1, 3, 13).

Mântuitorul a iubit şi a ajutat pe oameni. N-a fost niciodată nepăsător faţă de trebuinţele lor. Acelaşi lucru le-a poruncit şi ucenicilor Săi: „Tămăduiţi pe cei neputincioşi, înviaţi pe cei morţi, curăţiţi pe cei leproşi, pe demoni scoteţi-i" (Mat. 10, 8). Sf. Apostoli au urmat întocmai acest îndemn. Preotul şi Levitul Legii Vechi au trecut nepăsători pe lângă cel rănit. Atitudinea lor e indiferenţa faţă de aproapele.

Învăţătura Mântuitorului propovăduieşte o altă natură a relaţiilor dintre oameni: Samarineanul milostiv, relaţia omul pentru om, sau omul în slujba omului. Modelul slujirii e Însuşi Iisus Hristos. Jertfa Sa e o lucrare sfântă de supremă slujire care a restabilit comuniunea între Dumnezeu şi om „desfiinţând vrăjmăşia în trupul Său" (Efeseni 2, 15) nu numai între Dumnezeu şi om, dar şi între oameni, care devin fraţi şi mădulare ale aceluiaşi Trup al lui Hristos care e Biserica.

Mântuitorul a rostit pilda Samarineanului milostiv pentru toţi oamenii din toate timpurile. El ne spune tuturor ca şi învăţătorului cu care vorbea: „Mergi şi fă şi tu asemenea". Dumnezeu aşteaptă de la oameni iubire şi slujire pentru promovarea binelui în lume. Iar răsplata slujirii din dragoste este viaţa de veci.

Preot Mihai Colotelo

DIALOGUL DINTRE BISERICA ORTODOXĂ ŞI BISERICA ORTODOXĂ VECHI ORIENTALĂ

Ultima întâlnire

Între 1—6 noiembrie 1993 a avut loc la Centrul Patriarhiei ecumenice, Chambesy, ultima întâlnire dintre Comisia de Dialog teologic dintre Biserica ortodoxă orientală, necalcedoniană şi Biserica noastră ortodoxă. Cea dintâi e alcătuită din câteva familii ortodoxe care nu recunosc decât primele 3 Sinoade ecumenice, şi au fost numite până acum monofizite. Aceste familii sunt: Biserica Armeană, cu ramurile ei din Etchimiadzin (Armenia) şi cea din Antelia (Liban), Biserica Siriană, Biserica din Malabar, India, Biserica Coptă din Egipt şi Biserica din Etiopia.

În căutarea refacerii unităţii dintre aceste două familii de Biserici au avut loc, în timp, mai multe întâlniri oficiale şi neoficiale, fie între teologi, fie între delegaţi ierarhi. Neoficial s-au întâlnit teologi ai ambelor Biserici la Aarhus (1964), Bristol (1967), Geneva (1970), Adis-Abeba (de două ori în 1971) şi la Chambesy (1979).

O primă întâlnire oficială a avut loc la Centrul Patriarhiei ecumenice de la Chambesy între 10—15 decembrie 1985. A doua întâlnire oficială a avut loc între 20—24 iunie 1989 la mânăstirea Anba Bishoy din Egipt, şi alta tot în Egipt între 31 ianuarie — 4 februarie 1990.

Ultima întâlnire oficială înainte de aceasta din 1—6 noiembrie 1993, a avut loc tot la Chambesy între 23—26 septembrie 1990. (La aceasta Biserica Ortodoxă Română n-a fost invitată, explicaţia dată fiind aceea că s-a comis o eroare datorită computerului).

În urma tuturor întâlnirilor s-a constatat identitatea în credinţă a celor două familii ortodoxe şi după fiecare s-a propus ridicarea anatemelor şi intrarea în comuniune. După întâlnirea din 20—24 iunie 1989, în Declaraţia finală s-a spus:

„Acordul nostru reciproc nu se limitează la hristologie, ci îmbrăţişează întreaga noastră credinţă a Bisericii, una şi nedespărţită din primele veacuri. Suntem de acord, de asemenea, cu modul de înţelegere al Persoanei şi lucrării dumnezeieşti, a Sfântului Duh care purcede doar de la Tatăl şi este întotdeauna slăvit cu Tatăl şi cu Fiul" (vezi „Episscepsis", nr. 422 din 1 iulie 1989, p. 12).

La toate întâlnirile s-au condamnat ereziile lui Eutihie şi Nestorie.

Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române în şedinţa din 2—3 mai 1991 a recomandat reconcilierea şi ridicarea anatemelor.

Întrucât au mai rămas unele probleme neclarificate, luând în discuţie o scrisoare a Sanctităţii Sale patriarhul Bartolomeos I al Constantinopolului, Sfântul nostru Sinod a hotărât la 24—25 septembrie 1992:

1. Să se studieze de către membrii Comisiei Bisericii noastre pentru dialogul cu Bisericile Ortodoxe Orientale, stadiul actual al dialogului cu aceste Biserici, şi totodată, posibilitatea reconvocării Comitetului Interortodox pentru dialogul cu Bisericile Ortodoxe Orientale, în vederea clarificării tuturor problemelor nesoluţionate încă între Bisericile angajate în acest dialog.

2. *Să fie acceptat cuprinsul Declaraţiei* comune a Celei de-a II-a întruniri a Comisiei Mixte de dialog teologic dintre Biserica Ortodoxă şi Bisericile Ortodoxe Orientale (Anba Bishoy 1989), precum şi cel al Declaraţiei de acord al aceleiaşi comisii la cea de-a III-a întrunire (Chambesy, 1990);

3. Să fie clarificată, în cadrul acestui dialog teologic, problema acceptării de către Bisericile pre-calcedoniene, a Sinoadelor IV, V, VI şi VII ca drept ecumenice;

4. Să se procedeze la ridicarea *simultană şi reciprocă a anatemelor*;

5. Să se clarifice unele aspecte de ordin practic bisericesc, administrativ şi pastoral;

6. Să se poarte de grijă ca reprezentanţii Bisericii noastre să fie invitaţi la viitoarele întruniri ale Comisiei Inter-ortodoxe pentru acest dialog teologic;

7. Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a opiniat ca ridicarea reciprocă a anatemelor să se facă de către Sfântul şi Marele Sinod Panortodox, în mod solemn.

Problemele acestui dialog au mai fost discutate în Sfântul nostru Sinod la 19—23 ianuarie 1993 iar la 28 februarie 1993 s-a trimis o scrisoare cu aceste propuneri Sanctităţii Sale Patriarhului Bartolomeos I al Constantinopolului, semnată de Prea Fericirea Sa Patriarhul Teoctist al României.

Pentru clarificarea ultimelor probleme rămase încă neclarificate şi pentru a se discuta asupra modalităţii de ridicare a anatemelor s-a convocat întâlnirea de la Chambesy din 1—6 noiembrie 1993.

Biserica Ortodoxă Română a fost reprezentată, din însărcinarea Sfântului Sinod, de către mitropolitul Antonie al Transilvaniei.

La această întrunire au participat:

DIN PARTEA BISERICILOR ORIENTALE ORTODOXE:

I. *Biserica coptă ortodoxă din Egipt*

1. Î. P. S. Mitropolit Bishoy de Damiette — Co-Preşedinte
2. P. S. Episcop Serapion, însărcinat cu problemele ecumenice şi sociale ale Patriarhiei Egiptului — consultant

3. Diacon dr. Emile Maher Ishak — consultant
4. Doctorand Iosif Moris Faltas — secretar adj.

II. *Patriarhatul ortodox Sirian al Antiohiei și al întregului Răsărit*

5. Î. P. S. Gregorios Yohanna Morahim, mitropolit de Aleppo, Siria

III. *Catolicosatul Suprem al tuturor Armenilor, Etchimiadzin*

6. Î. P. S. Arhiepiscop Mesrob K. Krikorian — Delegat patriarhal pentru Europa Centrală și Suedia — Co-secretar

IV. *Catolicosatul Ciliciei* (Armean)

7. Î. P. S. Aram Keshishian, Arhiepiscop de Liban, Președinte al Consiliului ecumenic al Bisericilor.
8. Î. P. S. Mesrob Ashdjian, Arhiepiscop prelat al Diecezei de Est, U.S.A.

V. *Biserica Ortodoxă Siriană Malankara a Răsăritului*

9. P.C. pr. K. M. George Kondothra, profesor la Institutul ecumenic de la Bossey, Elveția

VI. *Biserica Ortodoxă Etiopiană*

10. Î.P.S. Arhiepiscop Makarios de Axum și Tigray
11. Dl. Megabe Beluy, Yohannes Seife Sellasie, din Adis-Abeba.

DIN PARTEA BISERICILOR ORTODOXE

I. *Patriarhia ecumenică*

1. Î.P.S. Damasckinos Papandrea, Mitropolit al Elveției — Co-Președinte
2. Î.P.S. Hrisostom Gerasimos Zaphiris, mitropolit de Peristerion, Atena — consultant
3. Prof. pr. George Dragas, Universitatea Durham, Anglia — consultant
4. Prof. George Martselos, Tesalonic — consultant

II. *Patriarhia greacă ortodoxă a Alexandriei*

5. Î.P.S. Petros Yakumelos, mitropolit de Axum, Adis-Abeba, Etiopia
6. Prof. Vlasios Phidas, Atena, Grecia — co-secretar

III. *Patriarhia Ortodoxă a Antiohiei*

7. Î.P.S. George Khodr, mitropolit al Muntelui Liban, Beyrut

IV. *Patriarhia Rusă*

8. Î.P.S. Pitirim Neciaev, mitropolit de Volokolamsk și Jurjev
9. Dl. Nicolae Zabslotski, Geneva, Elveția

V. *Patriarhia Română*

10. Î.P.S. Antonie Plămădeală, mitropolitul Transilvaniei

VI. *Biserica Ciprului*

11. Î.P.S. Barnabas Solomos, horepiscop de Salamis
12. Prof. Andreas Papavasiliu, Nicosia

VII. *Biserica Greciei*

13. Î.P.S. Meletios Kalamaras, mitropolit de Nikopolis şi Preveza
14. Prof. dr. John S. Romanides, Atena

VIII. *Biserica Albaniei*

15. P.C. pr. Jani Trebicka, Tirana
16. P.C. pr. Martin Ritsi, Tirana

IX. *Biserica Ortodoxă din Cehia şi Slovacia*

17. P.C. pr. prof. Pavel Ales, Cehia
18. Prof. Roman Juriga, Cehia

X. *Biserica Ortodoxă a Finlandei*

19. P.C. pr. Heikki Huttunen, Helsinki

Au lipsit: Patriarhia Ierusalimului, Patriarhia Serbiei, Patriarhia Bulgară, Patriarhia Georgiei şi Biserica Poloniei.

* * *

Discuţiile între cele familii Ortodoxe s-au desfăşurat cu mult calm şi în linişte. A dominat dorinţa de realizare finală a unui *acord* ın toate problemele. Mai întâi în cele doctrinare, mai ales hristologıce. Acestea s-au definitivat repede şi precis; ambele familii Ortodoxe mărturisesc aceeaşi credinţă. Chiar dacă terminologia a fost alta, înţelesul a fost acelaşi. Ar urma să se hotărască acum modul în care se va face ridicarea anatemelor, reintrarea în comuniunea euharistică, problema dipticelor în cadrul întregii Ortodoxii şi apoi să se mai clarifice unele probleme mai mici.

Au apărut şi astfel de probleme, dar s-a considerat că ele se vor rezolva încet-încet şi fără dificultăţi. Va trebui să se ţină seama că, ın timp, din secolul al V-lea încoace s-au dezvoltat în ambele familii mentalităţi şi tradiţii diferite şi multe schimbări s-au petrecut fără Bisericile orientale. Au avut loc sinoadele 4, 5, 6 şi 7 ecumenice, s-a petrecut despărţirea Romei de ortodoxie în 1054, Constantinopolul a luat primatul de onoare în locul Romei, a apărut Protestantismul etc. etc.

S-a declarat că importantă e acum *voinţa de unitate* şi existenţa bazelor pentru înfăptuirea ei. Va trebui — s-a zis — să se alcătuiască un *Document comun* care să fie aprobat de ambele familii Ortodoxe, după care să se treacă la comuniunea euharistică, respectându-se reciproc tradiţiile liturgice ale fiecărei familii ortodoxe. Se va stabili şi modul în care se va trece la comuniunea euharistică, cum şı care Liturghii se vor săvârşi când se va sluji împreună, dar s-a socotit că acestea sunt probleme minore, uşor de rezolvat după ridicarea anatemelor.

Cum se va proceda la ridicarea anatemelor, se va vedea din Documentul încheiat la sfârșitul lucrărilor. Delegații Bisericilor Orientale Ortodoxe au cerut să nu se procedeze prin Acte solemne, lecturi publice și solemnități. Totul să se facă cu multă discreție, spre a nu șoca mentalitățile încă nepregătite pentru schimbări în rândul credincioșilor de rând din Răsărit. Evenimentul să se consume la nivelele de sus și să se insereze în practica Liturgică și pastorală de toate zilele. Așa va avea mai mult succes.

S-a mai cerut să nu se facă de îndată caz de introducerea reciprocă în calendare a celor care s-au anatematizat în secolul V și de care s-a pomenit mereu de atunci încoace. Pentru o perioadă de tranziție să rămână sfinți locali și să se extindă respectul reciproc până la asimilarea lor reciprocă.

Aceste cereri ale ortodocșilor orientali au fost considerate înțelepte și pastorale. Orientalii au făcut dovada realismului lor și a unei smerenii ușor de clasat în categoria sfinților și bătrânilor care populează Patericele orientale, cu care și noi ne îmbogățim permanent spiritualitatea.

Personal am avut mereu impresia că port dialogul cu cineva din familia Sfântului Antonie cel Mare și a altor nevoitori ai pustiei, dascăli de înțelepciune și smerenie.

Mitropolitul Yahanna Ibrahim simțindu-mi la un moment dat emoția mi-a făcut un dar: camilafca sa cu picățele cum poartă ei orientalii.

Mi-a părut rău că n-am avut cu mine o camilafcă de a noastră să i-o dau în schimb. I-am promis-o și a acceptat-o cu aceeași emoție.

Era de așteptat ca ortodocșii să le ceară orientalilor recunoașterea formală a sinoadelor 4, 5, 6 și 7 ecumenice. Au răspuns că ar face-o bucuroși dar, tot din motive pastorale ne roagă să le acceptăm declarația de primire a lor fără să facem prea mult caz de aceasta. Va veni mai apoi, firesc și o recunoaștere formală, deși în Documentul ce vom alcătui vom sugera această recunoaștere. Să nu uităm însă că Simbolul credinței s-a alcătuit în sinoadele ecumenice comune (I și II ec.). Partea ortodoxă a replicat că și sinoadele 4, 5, 6 și 7 au luat hotărâri importante.

La un moment dat, puțin iritat un diacon din partea ortodocșilor orientali a întrebat cumva abrupt, pe neașteptate:

— Dv. cu cele trei sinoade ecumenice comune, ne recunoașteți ca fiind ortodocși? S-a făcut tăcere, pentru că pe unii ortodocși, scrupuloși, meticuloși și radicali, întrebarea i-a luat prin surprindere. Atunci mitropolitul Antonie al Transilvaniei a cerut cuvântul și a întrebat, cam în acelaș ton, mai ales că s-a făcut evident că întreaga delegație vechi orientală s-a raliat întrebării și aștepta cu înfrigurare un răspuns:

— Dar Dv. recunoașteți că noi cu cele șapte sinoade ecumenice suntem ortodocși? Le recunoașteți ca ortodoxe?

Răspunsul a venit spontan din toate vocile de pe băncile din fața noastră:

— Da!

— Atunci și noi vă recunoaștem ortodocși!

Toată lumea, din ambele tabere, a aplaudat și incidentul s-a încheiat în bucurie. Evident că s-a spus după aceea că aceste declarații vor trebui să se cuprindă într-un fel reciproc acceptabil în Acordul care se va semna.

S-a dat apoi sarcina Comitetului de redactare a Documentului de Acord care, prezentat apoi plenumului Consfătuirii a fost aprobat și semnat de președinții și secretarii consfătuirii, dându-se fiecărei Biserici câte un exemplar cu semnături în original (anexăm acest exemplar spre a fi păstrat la Cancelaria Sf. Sinod).

Documentul s-a alcătuit sub forma unui *Comunicat* în care au fost incluse și propunerile pentru ridicarea anatemelor.

Iată conținutul lui:

Comisia unită de dialog teologic între Biserica Ortodoxă și Bisericile Orientale Ortodoxe

Centrul Patriarhiei ecumenice,
Geneva, 1—6 noiembrie 1993

COMUNICAT

„Ducând la îndeplinire mandatul Bisericilor lor, Comisia unită de dialog între Biserica Ortodoxă și Bisericile Orientale Ortodoxe s-a întâlnit a patra oară la Centrul Patriarhiei Ecumenice de la Chambesy, Geneva, Elveția, între 1—6 noiembrie 1993 spre a studia procedura restaurării complete a comuniunii.

„Reprezentanții oficiali ai celor două familii de Biserici și consultanții lor s-au întâlnit într-o atmosferă de rugăciune și căldură, cordialitate și dragoste frățească creștină. Ei s-au bucurat de prețioasa și generoasa ospitalitate a Sanctității Sale Patriarhului Bartolomeos I, prin Eminența Sa Mitropolitul Damaskinos al Elveției, în Centrul Ortodox al Patriarhiei Ecumenice.

„Cei 30 de participanți (a se vedea lista lor, în care nu sunt incluși observatorii și alți participanți n. n.) au venit din Albania, Austria, Cipru, Republica Cehă, Egipt, Etiopia, Finlanda, Grecia, India, Liban, Polonia, România, Rusia, Elveția, Siria, Anglia și Statele Unite ale Americii.

„Adunarea plenară a Comisiei unite a fost prezidată de Eminența Sa mitropolitul Damaskinos al Elveției și de Eminența Sa mitropolitul Bishoy de Damiette. Eminența sa mitropolitul Damaskinos în cuvântarea sa de deschidere a explicat procedura ce urma a fi urmată — și a accentuat că: „*Prezenta întâlnire a întregii Comisii unite de*

dialog între Biserica Ortodoxă și Bisericile Ortodoxe Orientale este de cea mai mare importanță, nu numai pentru a evalua corect cu adevărat istorica lucrare teologică a Comisiei care a fost deja împlinită în întâlnirile noastre anterioare, ci de asemenea pentru a ușura procedurile bisericești necesare pentru restabilirea întregii comuniuni".

„După întâlnirea inaugurală fiecare din cele două familii s-au întâlnit separat și au luat în discuție referatele pregătite cu privire la următoarele subiecte:

— Care este autoritatea competentă, din partea fiecărei părți, pentru ridicarea anatemelor și care sunt căile pentru restaurarea comuniunii bisericești?

— Care anateme ale căror sinoade și persoane pot fi ridicate în conformitate cu paragraful 10 al celei de a doua Declarații comune?

— Care este procedura canonică din partea fiecărei familii de Biserici pentru ridicarea anatemelor și restaurarea comuniunii bisericești?

— Cum putem înțelege și aplica restaurarea comuniunii bisericești în viața Bisericii noastre?

— Care sunt consecințele canonice și liturgice ale comuniunii depline?

Ambele familii de Biserici au produs două Rapoarte care au fost prezentate în adunarea plenară pentru clarificări și discutare în a treia zi a lucrărilor. Ca rezultat al acestor discuții Biserica Ortodoxă Orientală a prezentat un document de Răspuns care a deschis calea spre noi discuții în plenară. Un comitet de redactare alcătuit din Em. Sa mitropolitul Bishoy de Damiette, Em. Sa mitropolitul Gregorios Yohanna Ibrahim de Aleppo, Em. Sa arhiepiscopul Mesrob Krikorian din partea Bisericii Ortodoxe Orientale și Prof. pr. John Romanides, pr. George Dragas și Prof. Vlasios Phidas din partea Bisericii Ortodoxe, au fost numiți să pregătească Propuneri adecvate celor două familii de Biserici asupra ridicării anatemelor de către fiecare parte și asupra restaurării deplinei comuniuni între ele.

Textul acestor propuneri, în mod unanim convenit după discuții în plenară, este următorul:

PROPUNERI PENTRU RIDICAREA ANATEMELOR

1. În lumina Declarației convenite între noi asupra Hristologiei la Sfânta Mânăstire Bishoy în 1989, și în lumina celei de a doua Declarație convenită la Chambesy în 1990, reprezentanții ambelor familii bisericești au căzut de acord că ridicarea anatemelor și condamnărilor pot fi împlinite pe baza convingerii comune asupra faptului că Sinoadele și Părinții mai înainte anatematizați sau condamnați sunt ortodocși în învățăturile lor. În lumina celor patru consultări neoficiale (1964, 1967, 1970, 1971) și a celor trei consultări oficiale care au urmat (1985, 1989, 1990), am înțeles că amândouă familiile au menținut în chip loial doctrina Hristologică autentic ortodoxă și ne-

stricată continuitate a tradiției apostolice, cu toate că au folosit termeni Hristologici în forme diferite.

2. Ridicarea anatemelor trebuie să fie făcută în mod unanim și simultan de către capii tuturor Bisericilor din ambele părți, prin semnarea unui Act bisericesc apropriat, conținutul căruia să includă recunoașterea din partea fiecărei familii ortodoxe că celălalt este ortodox din toate punctele de vedere.

3. Ridicarea anatemelor va include:

a. ca restaurarea deplinei comuniuni pentru ambele părți să fie aplicată imediat;

b. ca nici o condamnare din trecut, sinodală sau personală, a unora împotriva altora să nu mai fie aplicabilă;

c. ca un catalog de Diptice ale Capilor de Biserici să fie convenit spre a fi folosit liturgic;

4. În același timp vor fi aplicate următoarele măsuri practice:

a. Sub-Comitetul unit pentru probleme pastorale să-și continuie îndatorirea sa foarte importantă, în conformitate cu ceea ce a fost convenit în 1990 de către Comisia unită;

b. Co-Președinții Comitetului unit vor vizita pe Capii Bisericilor cu scopul de a le da informații complete asupra rezultatelor Dialogului.

La sfârșit președinții Comisiei de dialog au făcut următoarele declarații:

Î. P. S. MITROPOLIT DAMASKINOS: „Comisia noastră, urmând pe Sfinții Părinți ai tradiției noastre comune, a avut de la început speranța că vom ajunge la înțelegere. Dacă Sfinții Părinți ne unesc, cine ne poate diviza? Am ajuns la convingerea că Hristologia noastră este comună. Bisericile noastre vor evalua Documentul pe care l-am aprobat și sperăm că îl vom aproba".

Î. P. S. MITROPOLIT BISHOY DE DAMIETTE, Egipt: „Am împlinit o lucrare istorică. Istoria va nota acest eveniment care restaurează o unitate ruptă acum 15 secole.

Biserica are o mare responsabilitate înainte de sfârșitul lumii. Va trebui să dăm mărturie creștină împotriva lui Antichrist.

Am devenit o singură familie ortodoxă.

Voi comunica Papei Șenuda rezultatul".

* *
*

Documentul a fost prezentat în original Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române spre analiză și decizie. Sfântul Sinod l-a aprobat. Hotărârea Sfântului nostru Sinod va fi comunicată Secretariatului Comisiei Ortodoxe de dialog, spre cele de urmare.

Dr. Antonie Plămădeală
Mitropolitul Ardealului

A doua Comisie pregătitoare a lucrărilor celei de a IV-a Conferință Presinodală

AUTOCEFALIA ȘI MODUL PROCLAMĂRII EI

Între 7—13 noiembrie 1993 s-a întâlnit la Geneva, pentru a doua oară *Comisia Interortodoxă Pregătitoare* a celei de a IV-a Conferințe Preconciliare care urmează să definitiveze agenda *Sfântului și Marelui Sinod* al Ortodoxiei.

Printre temele agendei dinainte fixate, de data aceasta s-a discutat problema AUTOCEFALIEI și a modului de proclamare a ei. Se știe că această temă a fost propusă și acceptată pe ordinea de zi a viitorului Sfânt și Mare Sinod Ortodox, deoarece în ultima vreme s-au proclamat unele autocefalii în mod unilateral, fără a se respecta disciplina canonică și tradiția ortodoxă. Biserica Ortodoxă Rusă a dat autocefalie Mitropoliei Ruse din Statele Unite ale Americii pe care a proclamat-o drept *„Biserica Ortodoxă Americană"* (Orthodox Church of America, pe scurt O.C.A.), fără acordul altor Biserici Ortodoxe și fără a ține seama că în Statele Unite ale Americii exista deja o structură ortodoxă, în care intrau toți episcopii diasporelor din acea țară. Structura aceasta se numea, și se numește și astăzi *„Conferința Episcopilor Ortodocși din America"* (Standing Conference of Orthodox Bishops in America, pe scurt: SCOBA) cuprinzând pe episcopii canonici care au aderat la ea.

În America s-a creat astfel o confuzie. Există o *„Biserică Ortodoxă Americană"*, cea proclamată de Biserica Rusă, dar există și *„Conferința"* amintită mai sus, iar zisa „Biserică Ortodoxă Americană" face parte din „Conferință", un șef de Biserică aflându-se sub președinția unui președinte de „Conferință"!

Patriarhia Ecumenică n-a recunoscut această autocefalie, dar primește acea „Biserică" în „Conferința" prezidată de Arhiepiscopul grec Iakovos. Unele Biserici au recunoscut autocefalia dată de Biserica Rusă (ex. Bulgaria), altele n-au recunoscut-o (Alexandria, Ierusalimul, Biserica Ortodoxă Română ș.a.). Spre a se înlătura astfel de confuzii și încălcări ale disciplinei canonice, s-a propus și s-a acceptat pe ordinea de zi a Sfântului și Marelui Sinod în pregătire, și această temă.

* * *

La lucrările de la Geneva (Chambesy), 7—13 noiembrie 1993 au participat următoarele Biserici, prin reprezentanții ei:

Patriarhia Ecumenică: Î. P. S. Mitropolit Hrisostom de Efes, președinte, Î.P.S. Mitropolit Pantelimon de Tyroloi, consilier, Î.P.S. Mitropolit Meliton de Philadelphia, consilier și c. arhidiacon Hrisostom, secretar al delegației patriarhale.

Patriarhia Alexandriei: Î.P.S. Mitropolit George (Khodr) al Muntelui Liban, d. Albert Laham, consilier și d. Tarek Mitri, consilier.

Patriarhia Rusiei: Î.P.S. Mitropolit Chiril (Gundiaev) de Smolensk,

pr. John Erickon, consilier, din partea Bisericii Ortodoxe Americane şi pr. Vitalie Barovoi, secretar al delegaţiei.

Patriarhia Serbiei: P. S. episcop Irineu (Bulovici) de Bacica şi arhim. Ignatie Mitici, consilier.

Patriarhia României: Î.P.S. Mitropolit Antonie Plămădeală al Transilvaniei şi pr. prof. Ion Bria, consilier.

Patriarhia Bulgariei: Î.P.S. Mitropolit Simion al Europei Occidentale şi prof. Ivan Dimitrov, consilier.

Patriarhia Georgiei: Î.P.S. Mitropolit Zosima (Siosvili) de Tsilkani.

Biserica Ciprului: Î.P.S. Mitropolit Hrisostom de Paphos şi prof. Andrei Mitsides, consilier.

Biserica Greciei: Î.P.S. Mitropolit Hrisostom de Peristerion şi prof. pr. Teodor Zissis, consilier.

Biserica Poloniei: P. S. episcop Ieremia de Wroclaw şi pr. Varsanufie Doroschievici, consilier.

Biserica Albaniei: Pr. Jani Trebicka şi pr. Martin Ritsi, consilier.

Biserica Cehoslovaciei: P. S. episcop Nicolae Kocvar, de Presov şi d. Marian Fedo, consilier.

Biserica Finlandei: Î.P.S. arhiepiscop Ioan de Karelia şi al întregii Finlande.

Din partea Secretariatului pentru pregătirea Sfântului şi Marelui Sinod: Î.P.S. Damaskinos, al Elveţiei, secretar, pr. Thomas Fitzgerald, consilier, d. Grigore Skobei, secretar şi prof. Vlasios Phidas, consilier.

* * *

În cursul discuţiilor pentru a se ajunge la fixarea normei canonice în caz de acordare a autocefaliei unor noi Biserici, s-a putut constata că mai există încă puncte de vedere divergente, şi, acestea, au cerut dezbateri îndelungate.

În cele din urmă s-a ajuns la un text acceptat de către toate Bisericile, cu excepţia unui singur paragraf care mai urmează să fie discutat şi la care ne vom referi în cele ce urmează.

Iată câteva puncte de vedere care s-au exprimat de către unii reprezentanţi de Biserici, înainte de a se ajunge la sistematizarea lor, la realizarea unui consens şi la redactarea documentului.

Discuţiile s-au desfăşurat sub preşedinţia Î.P.S. Mitropolit Hrisostom al Efesului (Patriarhia Ecumenică) iar secretar a fost Î.P.S. Mitropolit Damaschinos al Elveţiei care este şi Secretarul Comisiei de pregătire a Sfântului şi Marelui Sinod Ortodox.

Participanţii la lucrările de la Chambesy a celei de a II-a Comisii interortodoxe pregătitoare a celei de a IV-a Conferinţe Preconciliare, au ales în Comitetul de redactare a Documentului asupra *Autocefaliei* pe următorii: Î.P.S. Meliton al Philadelphiei (Patriarhia Ecumenică), Î.P.S. George, al Muntelui Liban (Patriarhia Antiohiei), pr. prof. T. Zissis (Biserica Greciei), Î.P.S. Mitropolit Kiril de Smolensk (Patr. Moscovei). Preşedinte al Comitetului de redactare a fost ales Î.P.S. Mitropolit *An-*

tonie al Transilvaniei (Biserica Ortodoxă Română), iar secretar prof. Vlasios Phidas (Biserica Greciei).

Ar fi greu să prezentăm o oglindă sistematică a discuțiilor pentru că ele s-au desfășurat nu dezorganizat ci, la început, libere de orice sistem. Spre sfârșit s-au clarificat și s-au redus la ceea ce s-a crezut a fi mai important de luat în considerație.

Î.P.S. Mitropolit George Khodr (Antiohia) a vorbit despre unele „Biserici posesive" care nu vor să elibereze părți din Bisericile lor intrate într-o nouă eră istorică. Aluzia era directă la Biserica Rusă și la faptul că din ea s-a rupt Biserica Ucraineană, care tocmai se declarase Patriarhie fără acordul nimănui, fapt pe care Biserica Rusă nu-l recunoaște. A fost evident că Î.P.S. George avea în vedere și situația Bisericii din Basarabia pe care, de asemenea, Biserica Rusă o ține sub jurisdicția ei acum fără nici un drept. Am putut deduce aceasta din discuții pe culuoar.

Venind vorba despre „Bisericile posesive", delegatul Bisericii Ortodoxe Române, Mitropolitul Antonie, a atras atenția că problema *Autocefaliei* va trebui abordată și din aceste două perspective:

1. Ce se întâmplă cu Bisericile care se *autoproclamă* autocefale împotriva voinței Bisericii-Mame, și

2. *Cum se proclamă* canonic o *Autocefalie*, cu care Biserica-mamă este de acord.

Desigur tema pentru viitorul Sfânt și Mare Sinod Ortodox este aceasta din urmă. Cea dintâi e o problemă de disciplină canonică și nu este chiar așa de simplă cum pare la prima vedere.

Spre exemplu trebuie mers până la rădăcinile problemei, cea mai importantă fiind stabilirea: Cine este Biserica-Mamă? Sunt cazuri în care o Biserică își arogă calitatea de Biserică-Mamă fără să fie și atunci apar elemente noi în „autoproclamare", care trebuie supuse discernământului canonic tradițional. În măsura în care tema propriu-zisă, „Cum se proclamă autocefalia" va fi clarificată, modul clarificării va fi orientativ și în cazul „autoproclamării" unei autocefalii. În orice caz, o măsură panortodoxă va putea reglementa și fixa o normă canonică necesară.

În pregătirea aspectelor care urmau să fie avute în vedere la elaborarea Documentului de consens, s-a mai afirmat că în vechime autocefaliile erau acordate de Sinoadele ecumenice. Acum ele ar putea fi date de Conferințele Panortodoxe. S-a pus chiar întrebarea: În lumea ortodoxă, Bisericile nu pot face nimic fără consimțământul Constantinopolului? (Patriarhiei Antiohiei).

Profesorul Pr. Teodor Zissis (Salonic, Grecia) a spus că în Ortodoxie un rol foarte important are tradiția, așa că să nu căutăm soluții în alte părți, în afara tradiției. Alții, cam în același sens, dar nu foarte explicit, au spus că e bine să ținem seama de „practica" din viața Bisericilor (fără a se preciza dacă e vorba de practica veche sau de cea recentă!) și chiar de varietatea practicilor (Mitropolitul Kiril de Smolensk). Alții au arătat că practicile primare, odată cu Sinoadele ecumenice s-au rânduit prin canoane și au devenit reguli. Așa au apărut sub

formă organizată regiuni, episcopii, mitropolii, patriarhate, autocefalii. Au apărut situații noi, dar întotdeauna soluțiile au ținut seama de felul cum s-a statornicit tradiția. Așa că nu putem să nu ținem seama de aceste experiențe ale trecutului, ca modele pentru prezent, în situații asemănătoare (Î.P.S. Hrisostom de Efes). Numai așa se va menține unitatea ortodoxiei. Dacă au fost momente când Patriarhia Ecumenică a fost slăbită și rolul ei s-a diminuat, ea trebuie ajutată acum să se reîntărească, spre a fi un factor real de unitate.

În problema proclamării *autocefaliei* unei Biserici, nu trebuie neglijat rolul Bisericii-Mame, din care se desprinde noua Biserică autocefală, dar nu fără consultare pan-ortodoxă (tot Î.P.S. Hrisostom de Efes).

Profesorul Phidas a arătat că în istorie nici o autocefalie n-a fost dată de o Biserică locală. Fără să se refere explicit la situația „Bisericii Ortodoxe Americane", profesorul Phidas a spus că nici o autocefalie nu se acordă *aposteriori* adică după ce Bisericile au fost puse în fața unui fapt împlinit. S-a putut înțelege de aici că dacă s-au acordat unele autocefalii, ele vor trebui nu confirmate, ci supuse procesului de proclamare potrivit normelor care se vor stabili de către Sfântul și Marele Sinod Ortodox.

Prin discuții s-a ajuns încetul cu încetul să se cadă de acord că proclamarea unei autocefalii trebuie să fie *perihoretică:* s-o facă Biserica-Mamă în unire cu celelalte Biserici și cu Patriarhia Ecumenică.

Mitropolitul Pantelimon de Tyroloi (Patriarhia ecumenică) a accentuat faptul că Patriarhia Ecumenică trebuie oricum să ratifice hotărârile Bisericilor locale sau ale unei reuniuni panortodoxe.

Unii delegați ai unor Biserici Ortodoxe minoritare (ex. Bis. Alexandriei, prof. Patelos) au încercat să critice legătura prea mare dintre Ortodoxie și națiune, văzând în aceasta o tentație a fragmentării Bisericilor și a unei posibilități de cădere a Bisericilor sub controlul statelor. Avea în vedere crearea unei situații similare celei romano-catolice, numai că în cazul ortodoxiei orientarea să fie spre un centru ortodox religios.

Reprezentantul Bisericii Ortodoxe Române, Mitropolitul Antonie al Transilvaniei a arătat că o discuție pe această temă ar fi neavenită și inutilă. „În Ortodoxie fiecare Biserică are capul ei, e integrată în poporul pe care îl păstorește și s-a găsit de mult posibilitatea consultărilor pan-ortodoxe, canonico-dogmatice, cele administrative fiind de competența fiecărei Biserici locale.

„Experiența Patriarhiei Alexandriei în această privință nu este concludentă și nu poate fi o bază de discuție. De altfel problema are doar o foarte ușoară contingență cu problema declarării autocefaliei și nu e cazul să insistăm asupra ei."

Problema nu s-a mai reluat.

Reprezentantul Bisericii Greciei Î.P.S. Hrisostom de Peristerion a deplâns într-una din intervențiile sale faptul că se încearcă, de către unele Biserici, minimalizarea și chiar relativizarea rolului Patriarhiei ecumenice în Ortodoxie și, că se accentuează prea mult pe rolul Bisericilor locale. (S-a uitat însă faptul că chiar în 1993, la invitația insis-

tentă a Patriarhiei Ecumenice de a participa la dialogul cu romano-catolicii la Balamand, Biserica Greciei a refuzat totuşi să participe!)

Episcopul Vasile din Cehia şi Slovacia a cerut să se dea autocefalie şi Bisericii din Cehia şi Slovacia, altfel ea fiind ameninţată cu dispariţia. Î.P.S. Mitropolit Hrisostom de Perişterion a explicat că Reuniunea de la Chambesy nu se ocupă de cazuri specifice *acum*, ci de principiile pe baza cărora se poate acorda autocefalia.

Episcopul Petru de Axum (Patriarhia Alexandriei) a sugerat ca în problema autocefaliei cea dintâi care decide începerea procesului declarării unei autocefalii, trebuie să fie Biserica-Mamă, dar în Ortodoxie nu avem papism, aşa că *nu numai* Biserica-Mamă hotărăşte. Trebuie să se profite de protecţia Patriarhiei ecumenice, iar aceasta să procedeze după canoane şi după tradiţia înscăunată în Biserică.

După ce au avut loc discuţii largi şi libere asupra temei *autocefaliei*, s-au degajat în cele din urmă câteva principii care au fost lăsate în grija Comitetului de redactare a Documentului, spre a fi formulate. Aceste principii au fost sintetizate de preşedintele Comitetului de redactare, Mitropolitul Antonie, spre a se verifica dacă s-ar putea realiza un consens asupra lor.

1. Cererea către Biserica-Mamă de către o parte a ei care vrea autocefalia şi hotărârea Bisericii-Mame de a i-o acorda;

2. Referirea problemei către o instanţă pan-ortodoxă (Conferinţă pan-ortodoxă);

3. Patriarhia ecumenică să proclame autocefalia.

Î.P.S. Mitropolit Hrisostom de Efes a constatat că s-a ajuns finalmente la convergenţă şi la consens şi că, în felul acesta, autocefalia se va proclama pe principiul perihoretic, adică pe principiul conlucrării Bisericilor -Mame cu întregul Bisericilor la nivelul pan-ortodox şi cu Patriarhia ecumenică.

Mitropolitul Kiril al Smolenskului a ţinut să precizeze că dacă Biserica-Mamă nu e de acord să acorde autocefalia unei părţi care o cere, *să nu se acorde autocefalia*. S-a putut înţelege că are în vedere Biserica Ucrainei care s-a autoproclamat autocefală fără acordul Patriarhiei Moscovei, de la care s-a desprins. Dar nu s-a vorbit explicit despre aceasta.

Problema Bisericii Basarabiei nu s-a pus, urmând ca ea să facă obiectul unor convorbiri bilaterale între Biserica Ortodoxă Română şi Biserica Moscovei şi a întregii Rusii, deoarece în cazul Basarabiei nu e vorba de acordarea autocefaliei, ci de recunoaşterea că adevărata Biserică-Mamă nu este Biserica Moscovei şi a întregii Rusii, ci este Biserica Ortodoxă Română. Problema nici n-a fost de altfel pe agenda de la Chambesy.

În afara disciplinei care urma să fie formulată, sintetic, cu privire la acordarea autocefaliei, s-a mai propus ca în cazul în care în perioada în care se propune o autocefalie s-ar desfăşura un sinod ecumenic, întreaga problemă să fie transferată sinodului. (Î.P.S. Kiril de Smolensk). Acest lucru fiind de la sine înţeles, s-a stabilit să nu mai

fie menţionat în Documentul care urma să fie propus de Comitetul de redactare.

* *
*

În cele expuse până acum am rezumat fragmente din intervenţiile reprezentanţilor Bisericilor, intervenţii care au constituit materialul din care Comitetul de redactare urma să-şi alcătuiască *Proiectul de document.*

* *
*

Proiectul a fost alcătuit într-o atmosferă de tensiune deoarece, fără să se scoată la suprafaţă, în spatele tuturor formulelor care se propuneau, se ascundeau interese ale Bisericilor locale care doreau să-şi asigure soluţii de viitor care să le avantajeze. În cele din urmă s-a convenit să alcătuim un Document scurt şi clar care să poată căpăta consensul tuturor Bisericilor.

Primul *Proiect* a fost prezentat în plenară de mitropolitul Transilvaniei Antonie. După scurte discuţii în care s-au făcut unele mici recomandări concrete cu privire la cuvinte şi sensuri, Proiectul a fost înapoiat Comitetului de redactare care apoi l-a prezentat din nou în Plenară în forma definitivă unde a şi fost adoptat în unanimitate, cu excepţia unui singur paragraf (3 c) asupra căruia cu toate eforturile tuturor nu s-a putut ajunge la înţelegere.

Dacă s-ar fi pus la vot, paragraful respectiv ar fi fost adoptat cu majoritate confortabilă, dar s-a dorit unanimitate aşa că, într-un fel, s-a acceptat un veto din partea unor Biserici, urmând ca paragraful să fie transmis spre discuţie fie următoarei Comisii pregătitoare (sesiunea a III-a), fie celei de a IV-a Conferinţe Preconciliare.

* *
*

Iată textul adoptat:

Autocefalia şi modul ei de proclamare

„Comisia interortodoxă pregătitoare, după ce a lucrat pe baza contribuţiilor Sfintelor Biserici Ortodoxe şi pe baza raportului Secretarului pentru pregătirea Sfântului şi Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe asupra problemei *Autocefaliei şi a modului de proclamare a ei,* a examinat dimensiunile eclesiologice canonice, pastorale şi practice a instituţiei autocefaliei în Biserica Ortodoxă şi a ajuns la următoarele concluzii:

1. „Instituţia autocefaliei exprimă în chip autentic unul din aspectele fundamentale ale tradiţiei eclesiologice ortodoxe asupra raporturilor dintre Biserica locală şi Biserica universală a lui Dumnezeu. Această legătură adâncă între instituţia canonică a autocefaliei bisericeşti şi învăţătura eclesiologică ortodoxă privitoare la Biserica locală, justifică atât sensibilitatea Bisericilor Ortodoxe autocefale locale faţă de reglementarea problemelor existente în ceea ce priveşte

funcționarea corectă a instituției, cât și voința lor de a participa, prin contribuțiile lor, în caz de nevoie, la punerea în valoare a acestei instituții în folosul unității Bisericii Ortodoxe.

2. Perihoreza între *localitate* și *ecumenicitate,* fidelă... eclesiologiei ortodoxe, determină raportul funcțional între funcționarea adminstrativă și unitatea Bisericii. Avându-se în vedere aceasta s-a constatat un acord total cu privire la locul instituției autocefaliei în viața Bisericii Ortodoxe.

3. S-a constatat un acord total în ceea ce privește condițiile canonice pe care le cere proclamarea autocefaliei unei Biserici locale, adică: consimțământul și acțiunea Bisericii-*Mame, obținerea consensului pan-ortodox* și *rolul Patriarhiei* ecumenice și a celorlalte Biserici autocefale în procedura de proclamare a autocefaliei. Conform acestui acord:

a) *Biserica-Mamă,* care primește o cerere de autocefalie din partea unei regiuni bisericești care depinde de ea, evaluează dacă condițiile eclesiologice, canonice și pastorale sunt îndeplinite pentru acordarea autocefaliei. În cazul în care Sinodul local al Bisericii-mame, ca organ bisericesc suprem, își dă consimțământul față de cererea ce i s-a adresat, atunci Sinodul supune propunerea sa asupra acestui subiect Patriarhiei ecumenice pentru obținerea consensului panortodox. Patriarhia ecumenică informează celelalte Biserici autocefale locale.

b) Patriarhia ecumenică, potrivit practicii panortodoxe, comunică prin scrisoare patriarhală, toate amănuntele cu privire la numita cerere și caută expresia (cere exprimarea n. n.) consensului pan-ortodox. Consensul pan-ortodox se exprimă prin hotărârea unanimă a sinoadelor Bisericilor autocefale.

c) Exprimând consimțământul Bisericii-mame și consensul panortodox, Patriarhul ecumenic proclamă oficial autocefalia Bisericii care a cerut-o, prin publicarea unui Tomos patriarhal. Tomosul este semnat de Patriarhul ecumenic. Este de dorit ca el să fie co-semnat de Primații Bisericilor autocefale, dar trebuie în orice caz semnat de către Primatul Bisericii-mame.

4. Biserica locală proclamată autocefală este integrată în comuniunea Bisericilor autocefale ca membră și întreg aparte și se bucură de toate privilegiile canonice, consacrate prin practica panortodoxă. (Diptice, comemorare, relații interortodoxe, etc.).

* *
*

Deoarece punctul 3 c n-a obținut aprobare unanimă s-a adăugat la Document următoarea *Notă:*

Notă:

Conținutul paragrafului 3 c a fost retrimis pentru o examinare complementară la următoarea Comisie interortodoxă pregătitoare care va căuta să obțină consensul Bisericilor Ortodoxe locale asupra

acestei probleme, completând astfel lucrarea sa asupra acestei teme.
urmează semnăturile reprezentanților
Bisericilor

* *
*

Faptul că paragraful 3 c n-a obținut consensul tuturor Bisericilor prezente, se datorează dorinței unor Biserici de a da *Tomosului de autocefalie* un caracter pan-ortodox spre a nu fi un act al Patriarhului ecumenic. În același sens s-a cerut pe el semnătura capilor tuturor Bisericilor autocefale. La insistențele delegației Patriarhiei ecumenice s-a obținut cu greu, din partea unor Biserici, formula *„Este de dorit* ca Tomosul să fie co-semnat de Primații Bisericilor autocefale", pentru ca acest lucru să nu fie obligatoriu, Parohia ecumenică socotind că semnarea de către toți ar diminua poziția Patriarhiei ecumenice în procesul declarării autocefaliei unei Biserici. Tot atât de greu au acceptat alte Biserici (grecești) și propunerea ca Tomosul să fie co-semnat în mod obligatoriu de Primatul Bisericii-mame. Până la urmă, totuși, aceste două proceduri au fost acceptate.

De ce totuși paragraful n-a căpătat aprobarea? Pentru că Biserica Rusă n-a acceptat cu nici un preț formula *„Tomos patriarhal"*, în ideea de a evita ca autocefalia să fie acordată de Patriarhia ecumenică. Reprezentanții Patriarhiei ecumenice au cerut să se propună o altă formulă. S-a cerut ca o alternativă să se spună simplu *„Tomos"*, urmând a se înțelege că e un Tomos al tuturor patriarhilor Bisericilor autocefale și al Bisericii-mame dar, până la urmă, s-a lăsat a se înțelege că și alte formule fac dificultăți unor Biserici, spre exemplu acel *„Este de dorit"*. Problema părea fără ieșire și pentru faptul că unele Biserici nu aveau mandatul Bisericilor lor să negocieze formule apărute în discuție, dar neprevăzute de acasă.

În cele din urmă amânarea a fost singura formulă care putea salva restul textului și a mai da timp de gândire Bisericilor până la o nouă întrunire a Comisiei. Nici reprezentanții Patriarhiei ecumenice nu au fost fericiți să adopte textul paragrafului 3 c chiar dacă s-ar fi admis formula *„Tomos patriarhal"*, așa încât s-a convenit cu ușurință asupra amânării. Ar fi fost totuși posibil ca dacă delegații Patriarhiei ecumenice ar fi admis formula *„Tomos"*, textul ar fi putut să treacă, dar ar mai fi rămas totuși insatisfacții de ambele părți care au disputat formula *„Tomos"* sau *„Tomos patriarhal"*.

Cererea de a se spune simplu *„Tomos"* a fost formulată cu multă insistență de Biserica Rusiei. Celelalte Biserici au lăsat protagoniștii celor două formule să desfășoare întreaga dispută, multe fără a-și dezvălui punctul de vedere, deoarece, era clar că nu un vot ar fi urmat să decidă finalul, ci consensul care, evident, era blocat fără vreo speranță de deblocare.

Documentul așa cum a fost aprobat se supune Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române spre a-l lua în discuție și a decide dacă poate fi acceptat în formularea în care se prezintă, inclusiv cu punctul 3 c amânat.

* *
*

Cu privire la punctul 3 c este de dorit ca Sfântul Sinod să-și fixeze punctul de vedere, în lumina discuțiilor descrise mai sus, pentru ca la următoarea Comisie pregătitoare, reprezentanții Bisericii noastre să aibe de acasă un punct de vedere limpede.

† ANTONIE
MITROPOLITUL TRANSILVANIEI

A doua Comisie pregătitoare a celei de a IV-a Conferințe preconciliare

DIASPORA ORTODOXĂ ȘI ORGANIZAREA EI CANONICĂ

Între 7—13 noiembrie 1993 a avut loc la centrul patriarhiei ecumenice de la Chambesy (lângă Geneva, Elveția) cea de a doua întâlnire a Comisiei pregătitoare a celei de a IV-a Conferințe preconciliare pan-ortodoxe, care urmează să definitiveze agenda Sfântului și Marelui Sinod ortodox în pregătire.

Cea dintâi întâlnire a Comisiei pregătitoare a avut loc între 10—17 noiembrie 1990. La acea întâlnire s-a abordat pentru prima oară în chip sistematic problema *Diasporei ortodoxe* dar, nu s-a putut ajunge la concluzii unanim acceptate așa că, discuția a fost amânată pentru altă sesiune, adică pentru aceasta care a avut loc între 7—13 noiembrie 1993.

* *
*

De ce a apărut problema *Diasporei* pe agenda viitorului Sfânt și Mare Sinod ortodox? Motivul e pe cât de simplu, pe atât și de important. Interpretând în chip diferit unele canoane și practici din vechime în Biserică, s-au iscat pretenții de hegemonie ale unor Biserici asupra diasporelor etnice ale altor Biserici. În speță, în cazul de față Biserica Constantinopolului, interpretând în felul ei canonul 28 al Sinodului IV ecumenic, pretinde ca toate diasporele să-i aparțină sub raportul jurisdicției canonice. Celelalte Biserici susțin că respectivul canon 28 s-a referit doar la situații specifice secolului V și a acordat Patriarhiei de Constantinopol dreptul de a hirotoni episcopi *atunci* pentru diocezele din Pont, Asia și Tracia. În completarea acestei interpretări, Bisericile care se opun interpretării Patriarhiei Constantinopolului, cum că prin can. 28 i s-ar fi acordat drepturi *pentru totdeauna și peste toate diasporele*, aduc și canoanele: 6 al Sinodului I ecumenic; 2 al Sinodului II ecumenic; 34 apostolic; 8 al Sinodului II ecumenic care consfințesc tradiții vechi, după care, fiecare Biserică

avea jurisdicţie asupra celor de un neam. De asemenea lămuresc că principiul, „un singur episcop pentru un teritoriu" nu are în vedere teritoriul geografic ci componentele etnice. Fiecare episcop are jurisdicţie asupra etniei lui, deci nu se interferează jurisdicţiile asupra aceluiaşi teritoriu, nefiind vorba de aceeaşi comunitate.

De altfel însuşi Biserica Constantinopolului a afirmat legătura dintre etnie şi conducerea bisericească atunci când printr-un Tomos din 1908 a confirmat Bisericii Greciei dreptul de jurisdicţie asupra tuturor comunităţilor greceşti din exteriorul Greciei. Prin acest Tomos s-a afirmat principiul solidarităţii dintre etnie, limbă şi ierarhia cu drept de jurisdicţie.

Este adevărat că ulterior a intervenit o înţelegere între Biserica Greciei şi Patriarhia de Constantinopol în sensul că — în anul 1922 — Biserica Greciei ceda Constantinopolului toate comunităţile greceşti din afara Greciei, dar aceasta pentru că Patriarhia de Constantinopol era tot grecească, deci nu se schimba nimic: etnia rămânea, limba rămânea, comuniunea culturală rămânea. A fost doar un mod de într-ajutorare grecească, spre a se întări autoritatea Patriarhiei de Constantinopol, şi nu o expresie a aplicării canonului 28 al sinodului IV ecumenic. Principiul rămânea cel afirmat în Tomosul din 1908.

Bisericile ortodoxe nu cer altceva decât să se respecte ceea ce s-a afirmat în Tomosul din 1908.

Ori, Patriarhia de Constantinopol şi-a schimbat între timp viziunea şi faptul nu e acceptat de celelalte Biserici.

Era de aşteptat deci ca în cadrul pan-ortodox al Comisiei pregătitoare a celei de a IV-a Conferinţe preconciliare să se confrunte opinii divergente, greu de reconciliat.

Acesta este răspunsul la întrebarea: de ce a apărut problema *Diasporei* pe agenda Sfântului şi Marelui Sinod al Ortodoxiei.

Înainte de întâlnirea din 1990 a Comisiei, s-au cerut puncte de vedere din partea Bisericilor. În mare ele s-au exprimat divergent: unele pentru interpretarea canonului 28 în sens constantinopolitan (Bisericile Constantinopolului, Bisericile greceşti), altele pentru interpretarea canonului ca fiind al timpului aceluia (sec. V) şi pentru câteva cazuri specificate şi nu ca normă pentru totdeauna în Biserică.

În 1990, la prima întâlnire pregătitoare nu s-a putut ieşi din dilemă, deşi s-au făcut eforturi extraordinare. Pentru ca întrunirea să nu se termine totuşi printr-un eşec, reprezentantul Bisericii Ortodoxe Române (mitrop. Antonie), a propus o soluţie de compromis care să fie acceptată doar ca premiză pentru discuţii viitoare, pentru care să li se dea timp Bisericilor să reflecteze.

Care a fost această soluţie? Iat-o în rezumat: — Nu vom putea ajunge la consens în privinţa interpretării canonului 28. Să nu stăruim asupra acestei probleme. Să ne conducem după realităţile pe care le-a impus viaţa, experienţa Diasporelor. Să acceptăm ca fiecare Biserică să-şi poarte de grijă de Diaspora sa, dar toţi episcopii din Diaspore să alcătuiască împreună *Conferinţe episcopale,* pe ţări sau

regiuni, după modelul Conferinţei episcopale din Franţa şi al Conferinţei episcopilor canonici din America (SCOBA).

S-a constatat, după discuţii, că aceasta ar putea fi singura soluţie de compromis şi de ieşire din criza care se anunţa insolubilă deoarece, nici una din părţi nu se arăta dispusă să renunţe la punctul ei de vedere.

Au apărut atunci noi probleme:

— Cine va prezida aceste Conferinţe?

— Câte Conferinţe vor fi şi unde?

— Ce se întâmplă cu ţările unde există Diaspore dar au episcopii în alte ţări?

Patriarhia Constantinopolului a acceptat compromisul în ideea că peste tot *Preşedintele* Conferinţei va fi reprezentantul Patriarhiei Constantinopolului. Celelalte Biserici l-au acceptat cu precizarea că fiecare episcop al unei Diaspore va rămâne dependent de Sinodul Bisericii sale. Constantinopolul a cerut ca toate comunicările cu Bisericile locale să se facă prin Preşedinte şi prin Patriarhia Constantinopolului. Acest lucru a fost categoric refuzat de celelalte Biserici, care nu recunosc dreptul la jurisdicţie al Constantinopolului asupra Diasporelor. Cu privire la preşedinţia Conferinţelor s-a avansat propunerea ca aceasta să se exercite conform Dipticelor. Adică unde nu există un episcop dependent de Constantinopol, preşedintele să fie în ordinea dipticilor. Şi chiar preşedinţia Constantinopolului să nu fie considerată ca *de drept* a Patriarhiei ecumenice, ci, tot conformă cu dipticele.

Până la urmă s-a acceptat să nu se precizeze nimic deocamdată, dar să se accepte organizarea Diasporelor după modelul din Franţa şi America.

Aşa s-au încheiat lucrările din 1990.

* * *

Biserica Ortodoxă Română a trimis Secretariatului de la Chambesy punctul său de vedere în sensul că:

— Diasporele trebuie să rămână dependente de Bisericile-mame;

— Canonul 28 al Sinodului IV ecumenic priveşte situaţii din vremea aceea şi nu creează nimănui nici un drept deosebit;

— Principiul etnic în organizarea Diasporelor să rămână în vigoare conform canonului 34 apostolic. Naţiunile sunt entităţi voite de Dumnezeu (F.A. 17, 26). Mântuitorul şi-a trimis Apostolii să evanghelizeze neamurile (Matei 28, 18—20; Marcu 16, 15 şi 20);

— Apărarea identităţii nu înseamnă filetism şi nu se cade ca sub pretextul combaterii filetismului, unele Biserici să încerce să domine alte Biserici.

— Diferitele Diaspore să-şi stabilească raporturile dintre ele prin înţelegere pan-ortodoxă, în spirit de frăţietate, dar păstrându-şi legăturile cu Bisericile-mame;

— Afirmaţia că Diasporele se asimilează popoarelor în mijlocul cărora trăiesc, nu se verifică. Ele se reînnoiesc permanent;

— Nu se va încuraja fuziunea Diasporelor de diferite etnii. Ele își vor păstra identitatea și caracteristicile specifice.

— Diasporele trebuie să respecte legile statului în care s-au stabilit.

— Diasporele create prin acţiuni misionare vor păstra legăturile cu Bisericile-mame care le-au creat.

— Când o Diasporă rezultată din acţiuni misionare ajunge la a se putea conduce singură, ea trebuie ajutată până la a ajunge autocefală.

Cu privire la aspiraţia spre autocefalie a unor Diaspore, aceasta va fi analizată și decisă de un Sinod pan-ortodox, după principiile canonice care se vor stabili cu privire la aceasta.

* * *

Aceasta a fost, în mare, situaţia până la cea de a doua întâlnire a Comisiei pregătitoare de la Chambesy (7—13 nov. 1993).

Reluându-se lucrările asupra problemei organizării Diasporelor și modului lor de funcţionare, s-a pierdut mult timp prin reluarea discuţiilor de la prima Comisie pregătitoare din 1990. Nu s-a putut însă merge mai departe decât la a se cădea de acord asupra câtorva principii de bază, în sensul că:

1. *Diasporele, cel puţin în această fază, nu pot fi desprinse de Bisericile-mame.*

Formula apărută în discuţie: (întrebuinţată de reprezentantul Bisericii Ortodoxe Române pentru a oferi o șansă progresului dialogului): *„în această fază"*, a fost o concesie formală acordată Constantinopolului, ca să renunţe la pretenţia, *acum*, de a căpăta dreptul de jurisdicţie asupra Diasporelor celorlalte Biserici.

2. *Să se accepte alcătuirea de Adunări episcopale pe regiuni, fiecare Diasporă rămânând dependentă canonic de Biserica-Mamă, dar cooperând cu celelalte Diaspore în probleme pastorale locale.*

S-a trecut așadar de la denumirea de Conferinţe la aceea de *Adunări episcopale* (în grecește sinelepsis) dar fără caracter de sinoade.

* * *

Pe aceste baze s-au purtat apoi discuţii libere, îndelungate, adică nu prea sistematice, fiecare reprezentant de Biserică putând ridica orice problemă în legătură cu tema Diasporei.

La întrunirea de la Chambesy au participat următoarele Biserici și următorii reprezentanţi:

Patriarhia Ecumenică: Î.P.S. Mitropolit Hrisostom de Efes, președinte, Î.P.S. Mitropolit Panteleimon de Tyroloi, consilier, Î.P.S. Mitropolit Meliton de Philadelphia, consilier și c. arhidiacon Hrisostom, secretar al delegaţiei patriarhale.

Patriarhia Alexandriei: Î.P.S. Mitropolit Petru de Axum şi Prof. Constantin Patelos, consilier.

Patriarhia Antiohiei: Î.P.S. Mitropolit George (Khodr) al Muntelui Liban, d. Albert Laham, consilier şi d. Tarek Mitri, consilier.

Patriarhia Rusiei: Î.P.S. Mitropolit Chiril (Gundiaev) de Smolensk, pr. John Erickson, consilier, din partea Bisericii Ortodoxe Americane şi pr. Vitalie Borovoi, secretar al delegaţiei.

Patriarhia Serbiei: Î.P.S. episcop Irineu (Bulovici) de Bacica şi arhim. Ignatie Mitici, consilier.

Patriarhia României: Î.P.S. Mitropolit Antonie Plămădeală al Transilvaniei şi pr. prof. Ion Bria, consilier.

Patriarhia Bulgariei: Î.P.S. Mitropolit Simion al Europei Occidentale şi prof. Ivan Dimitrov, consilier.

Patriarhia Georgiei: P. S. episcop Zosima (Siosvili) de Tsilkain;

Biserica Ciprului: Î.P.S. Mitropolit Hrisostom de Paphos şi prof. Andrei Mitsides, consilier.

Biserica Greciei: Î.P.S. Mitropolit Hrisostom de Peristerion şi prof. pr. Teodor Zissis, consilier.

Biserica Poloniei: P. S. episcop Ieremia de Wroclaw şi pr. Varsanufie Doroschievici, consilier;

Biserica Albaniei: Pr. Jani Trebicka şi pr. Martin Ritsi, consilier;

Biserica Ceholovaciei: P. S. episcop Nicolae Kocvar, de Presov şi d. Marian Fedo, consilier;

Biserica Finlandei: Î.P.S. arhiepiscop Ioan de Karelia şi al întregii Finlande;

Din partea Secretariatului pentru pregătirea Sfântului şi Marelui Sinod: Î.P.S. Damaschinos, al Elveţiei, secretar, pr. Thomas Fitzgerald, consilier d. Grigore Skobei, secretar şi prof. Vlasios Phidas, consilier.

S-a ales un *Comitet de redactare* a Documentului asupra *Diasporelor şi a modului lor de organizare,* alcătuit din următorii:

1. Î.P.S. Mitropolit Antonie al Transilvaniei — Preşedinte;
2. Î.P.S. Mitropolit Meliton al Philadelphiei (Patr. Ecumenică);
3. Î.P.S. Mitropolit George (Khodr) al Muntelui Liban (Patriarhia Antiohiei).
4. Pr. Prof. Teodor Zissis, (Bis. Greciei);
5. Î.P.S. Mitropolit Kiril de Smolensk (Bis. Rusă);
6. Dl. prof. Vlasios Phidas (bis. Greciei), *Secretar.*

* * *

Lucrările în plenară au fost prezidate de Î.P.S. Mitropolit Hrisostom de Efes (Patriarhia Ecumenică) şi au avut ca secretar pe I.P.S. Mitropolit Damaschinos al Elveţiei, Secretarul Comisiei pregătitoare a Sfântului şi Marelui Sinod al Ortodoxiei.

S-a pledat — în cuvântul de deschidere — pentru accelerarea lucrărilor, în aşa fel încât să putem convoca Sfântul şi Marele Sinod încă în vremea noastră, înainte de începutul mileniului III.

S-au prezentat mesaje de salut.

Î.P.S. Mitropolit Antonie al Transilvaniei a prezentat un *Mesaj* din partea P. F. Patriarh Teoctist al României, care își exprima încrederea în succesul reuniunii și adresa rugăciuni către Dumnezeu ca să dea bune inspirații delagaților adunați pentru a pregăti lucrările în vederea convocării Sfântului și Marelui Sinod.

Î.P.S. Mitropolit Antonie a mai adăugat: „Am ascultat cu interes discursul inaugural al Î.P.S. Președinte mitropolit Hrisostom de Efes. Am remarcat pledoaria Î.P.S. Sale pentru convocarea cât mai grabnică a Sfântului și Marelui Sinod Ortodox. Exprim acordul Bisericii Ortodoxe Române cu această pledoarie deoarece pe agenda lui sunt probleme care își așteaptă grabnic rezolvarea, înainte de a deveni grave pietre de poticneală în desfășurarea vieții ortodoxe din lume. Ortodoxia trebuie să-și reafirme unitatea și s-o trăiască, s-o practice. Au apărut și apar prea multe inițiative particulare care ies din consensul pan-ortodox, urmărind interese egoiste, și acestea pun în primejdie prestigiul Ortodoxiei. Le cunoaștem toți. Ele sunt concretizate chiar în agenda adoptată după îndelungi consfătuiri pan-ortodoxe, pe care le-aș califica drept foarte responsabile. Aceeași responsabilitate se cere și din partea noastră a celor mandatați cu pregătirea agendei și, nu am nici o îndoială că această responsabilitate va fi încununată de succes prin Hotărârile Sfântului și Marelui Sinod.

Lumea creștină de pretutindeni, și nu numai cea ortodoxă, așteaptă acest Sfânt și Mare Sinod cu nerăbdare. Timpul trece și între timp apar aspecte noi în viața creștină, față de cele pe care Conferințele Pregătitoare le-au discutat deja.

Poate că, într-o *Comisie pregătitoare finală*, va trebui chiar să reluăm unele probleme deja discutate.

Spre exemplu, în problema relațiilor cu *Mișcarea ecumenică*, va trebui să ne precizăm poziția față de unele lucruri noi, intervenite în această Mișcare și care jenează conștiința ortodoxă.

De asemenea, poate că ar trebui ca Sfântul și Marele Sinod să se pronunțe în unele probleme intervenite în ultima vreme, cum ar fi cele legate de experiențele genetice, de unele direcții îngrijorătoare în evoluția îndreptarelor morale ale societății moderne, etc.

Sper că în problemele pe care le avem acum pe agendă — câte vom putea discuta — vom găsi un limbaj comun, lăsând deoparte orice interese egoiste, și căutând unitatea Bisericii lui Hristos. Am pus data trecută premize pe care vom putea aborda constructiv problema *Diasporelor* și mă bucur că Î.P.S. Hrisostom de Efes le-a evocat într-un spirit constructiv".

* *
*

Înainte de a se trece la discuții, s-a exprimat regretul pentru absența reprezentanților Patriarhiei Ierusalimului și ai Georgiei. Biserica Georgiei a absentat din cauza războiului din acea țară, iar a Ierusalimului pentru că are unele diferende cu Patriarhia Constantinopolului și, pentru că, mai de mult s-a retras din toate dialogurile ecu-

menice. Acest lucru nu trebuia aplicat — s-a zis — și dialogului interortodox. Mai ales Î.P.S. Mitropolit Hrisostom de Paphos (Cipru) a criticat absența Bisericii Ierusalimului și a adus elogii S. S. Patriarhului ecumenic Bartolomeos I.

Biserica Rusiei a venit cu un mitropolit și patru consilieri, dintre care unul — Rev. John Erickson — din Statele Unite, membru în „Biserica Ortodoxă Americană" care și-a primit autocefalia de la Biserica Rusă, fără îndeplinirea formelor canonice cerute de un astfel de act. Biserica Rusiei și-a exprimat regretul că „Biserica Ortodoxă Americană" n-a fost invitată oficial. Nefiind însă recunoscută — s-a răspuns — problema nici nu s-a pus. Rev. John Erickson a fost însă acceptat în rol de consilier al Bisericii Ruse și nu de reprezentant al Bisericii Ortodoxe Americane.

* *
*

De la precedenta întâlnire a Comisiei pregătitoare au trecut la Domnul mitropolitul Ghermanos de Petra (Patriarhia Ierusalimului) și prof. I. Goșevici (Biserica Serbiei). Au fost comemorați printr-un moment de rugăciune.

* *
*

Raportul asupra problemei *Diasporei* a fost prezentat de I.P.S. mitropolit Damaskinos al Elveției. S-au rezumat și prezentat punctele de vedere înaintate de Biserici și s-au reamintit concluziile deja convenite la prima întrunire a Comisiei pregătitoare din 1990.

Au urmat discuțiile, așa cum am mai spus, nu tocmai în mod organizat, dat intenția a fost de a oferi Comitetului de redactare a Proiectului de Document, material și unele concluzii asumate de către toți, pentru a se putea alcătui Proiectul de Document care să se supună apoi discuției cuvânt cu cuvânt.

Vom însemna doar câteva din cele ce s-au putut desprinde din conținutul discuțiilor, desigur cu totul nesistematic, deoarece și discuțiile au fost destul de deslânate, îngreuind foarte mult sarcina Comitetului de redactare a Proiectului de Document.

— Delegatul Bulgariei (prof. Ivan Dimitrov) a cerut explicații sincere asupra absenței Bisericii Ierusalimului. I-a răspuns scurt I.P.S. Mitropolit Hrisostom de Efes: „Am trimis invitația. Sunt semne de îmbunătățire a relațiilor dar Patriarhia Ierusalimului nu și-a desemnat reprezentanții la lucrările acestei Comisii". Atât.

— Deoarece la prima întrunire a Comisiei pregătitoare din 1990 s-a căzut de acord asupra organizării Diasporelor sub forma unor Conferințe de tipul celor existente deja în Franța și în S.U.A. (SCOBA), s-a discutat mult asupra locurilor unde se vor fixa aceste Conferințe, asupra numelui lor și asupra modului de funcționare. Î.P.S. Damaskinos a prezentat un proiect dar din acel proiect lipsea Germania, lipseau țările scandinave, Spania, Elveția, Australia și Noua Zeelandă. S-au bănuit intenții de preluare a unor diaspore de către Patriarhia ecumenică, anume a acelora care nu sunt incluse în nici o

regiune. În schimb s-a prevăzut o regiune în Ungaria unde episcopii ziselor Diaspore sunt rezidenţi pe teritoriile Bisericilor-mame (ex. România, Rusia, Bulgaria). S-a bănuit intenţia de a scoate comunităţile din Ungaria de sub jurisdicţia episcopilor lor, spre a fi supuse unei jurisdicţii regionale cu episcopi străini.

— Î.P.S. Mitropolit Antonie al Transilvaniei a cerut în mod foarte categoric să nu se lase loc nici unei bănuieli că s-ar avea în vedere jocuri ascunse:

— „Eu nu-mi permit să exprim o asemenea bănuială. Cred doar că e vorba, în documentul care ni se propune, de unele scăpări. Nu vreau să jignesc pe nimeni. Vreau doar claritate şi transparenţă absolută. De ce lipseşte dintre regiunile propuse Germania? De ce lipseşte Elveţia? De ce lipsesc ţările scandinave? De ce e inclusă Ungaria? Propun corectarea imediată a situaţiei şi să se dea mandat Comitetului de redactare a Proiectului de Document să facă îndreptările necesare. Altfel nu vom ajunge la nici un rezultat. Din Documentul pe care îl vom redacta trebuie să reiasă limpede care este situaţia celei mai îndepărtate parohii din Diaspora. Să nu rămână dubii şi posibilităţi de interpretare ulterioară, altfel decât spiritul în care am discutat şi hotărât noi aici.

„Întreb: de cine vor ţine parohiile noastre din Ungaria şi Serbia, unde avem vicariate cu ierarhi care domiciliază pe teritoriul României? Tot aşa e şi cazul cu Parohia din Sofia—Bulgaria, cu Misiunea din Ierusalim, cu parohiile din Australia şi Noua Zeelandă, din Spania şi Italia.

„Propunerea mea este următoarea: Ierarhul care are jurisdicţie asupra Diasporei, indiferent în ce ţară îşi are reşedinţa, să-şi păstreze jurisdicţia, ca şi până acum, asupra tuturor comunităţilor, oriunde s-ar afla ele. El să fie membru în toate Conferinţele, sau cum se vor numi, regionale, pe teritoriul cărora are comunităţi.

„Să se înfiinţeze o regiune în Germania.

„Să nu se prevadă o regiune în Ungaria. Asupra acestor comunităţi, ca şi asupra celor din Serbia sau din alte ţări care nu ţin canonic de episcopul nostru din Europa, să se menţină dependenţa canonică sau de episcopii din ţară (ex.: Arad, Timişoara) sau direct de Patriarhia Română, a celor care şi până acum au ţinut direct de Patriarhia Română.

„Dacă nu se doreşte o regiune în Elveţia, nu avem nimic de obiectat. E dreptul Î.P.S. Damaskinos să dorească sau nu. Dar eu întreb: de cine vor ţine canonic parohiile din Elveţia? (Nu s-a dat răspuns!) Răspund eu: ele să ţină exact ca şi până acum, fie de episcopul nostru rezident nu importă unde în Europa, în Diaspora, sau direct de Patriarhia Română, dacă aşa le va fi voinţa.

„În felul acesta nu vor mai rămâne nici dubii, nu se vor mai face nici procese de intenţie şi, absolut toate unităţile din Diaspora vor fi incluse sub jurisdicţia Bisericilor-mame".

Au avut loc discuţii interminabile dar, cele din urmă, după o despărţire în dezacord şi tensiune într-una din seri, a doua zi dimi-

neaţa Preşedintele, Î.P.S. Hrisostom de Efes şi secretarul, Î.P.S. Damaskinos al Elveţiei au venit cu bunăvoinţa de a clarifica problemele în sensul celor cerute de mitropolitul Transilvaniei, la care s-au raliat aproape toate Bisericile care au Diaspore.

Au avut atitudini şovăielnice sau au fost indiferente Bisericile care nu au diaspore şi nu cunosc problemele. Reprezentantul Bisericii Greciei, deoarece Biserica sa a cedat încă din 1922 toate Diasporele Patriarhiei ecumenice, a declarat că nu acceptă regiunile, deşi s-a spus că e vorba de un „provizorat" care are în vedere momentul istoric prezent, când situaţiile indică soluţia regiunilor. Ar dori o rezolvare permanentă şi, aceasta nu poate fi decât „urmarea tradiţiei de supunere a Diasporelor Patriarhiei de Constantinopol". Cum această tradiţie nu aparţine decât Bisericii Greciei care şi-a supus Diasporele Patriarhiei, tot greceşti, de Constantinopol, celelalte Biserici n-au fost de acord cu Î.P.S. Hrisostom de Peristerion, care a făcut propunerea de mai sus.

— Între timp s-a adus în discuţie şi denumirea structurilor care vor organiza regiunile. S-a ajuns la denumirea de *Adunări episcopale*, nu de Conferinţe.

Biserica arabă a Antiohiei, Bisericile Rusiei, Bulgariei şi altele din lumea slavă, au fost de acord cu propunerile Mitropolitului Antonie. Bisericile Greciei, Ciprului, Alexandriei au încercat mereu să revină la împiedecarea păstrării legăturilor Diasporelor cu Bisericile-mame, ajungându-se uneori la folosirea unor cuvinte nepotrivite, împotriva cărora Mitropolitul Antonie a reacţionat vehement. Bisericile care au declarat că doresc să-şi păstreze legăturile canonice cu Diasporele, mai ales că şi acestea o doresc, au fost acuzate de interese „meschine" ca şi cum de cealaltă parte ar fi fost de totală obiectivitate, neavând nici un interes de hegemonie! S-a recomandat reprezentantului Bisericii Ciprului să-şi ceară scuze.

Preşedintele întrunirii, Î.P.S. Hrisostom de Efes a deplâns tonul discuţiilor şi faptul că se negociază fiecare parohie, de parcă ne-am lăsa din nou ispitiţi de idei naţionale (limbă, etnie, obiceiuri), uitând că suntem ortodocşi, nu naţionali. Trebuie să prevaleze ortodoxia, nu naţiunea.

Din nou a intervenit Mitropolitul Antonie al Transilvaniei:

„Nu cred că trebuie să abordăm din nou problema din acest unghi. Putem acuza de naţionalism pe oricine. În fond e vorba de lucruri mai simple: de dorinţa ortodocşilor de a-şi păstra ortodoxia dar şi limba, şi etnia, şi obiceiurile, fără şovinisme, fără a face din acestea manifestări filetiste.

„Aş propune să nu mai revenim asupra acestor lucruri ci, să fim pozitivi. Dv. ştiţi toţi că eu am fost acela care am propus întotdeauna soluţii pozitive, ca să nu eşuăm şi să ne despărţim fără să ajungem la nimic. Acum am ajuns la un *minimum* încurajant: Avem Adunările episcopale şi vom menţine şi legăturile canonice ale Diasporelor cu Bisericile-mame. Unii zic că e vorba de un compromis şi de propunerea unor contradicţii. Dar chiar cei care spun aceste lucruri au ad-

mis deja unele reglementări pe care le impun situaţiile de azi, care par a contrazice unele situaţii din trecut. Eu consider acest lucru drept foarte firesc, deci, n-aş zice că trebuie să ne temem de „contradicţii" de felul acesta. Regret că revenim mereu la punctul de plecare, după ce am convenit asupra unor soluţii".

— Mitropolitul Chiril a mulţumit mitropolitului Antonie. Ei, ruşii, dacă nu se vor ocupa de toate parohiile, le vor pierde. Există două teorii asupra *Diasporei* dar, e evident că nu le vom putea împăca acum, aici. Deci să mergem pe propunerile cele mai fireşti, în funcţie de realităţile de azi.

Î.P.S. Mitropolit Hrisostom de Efes a reluat problema şi s-a declarat şi el de acord cu Mitropolitul Antonie: să ne ocupăm de un program prin care să realizăm măcar un *minimum*, un consens pe *minimum*, dacă e imposibil pe *maximum*, pe care l-am cerut noi potrivit vechilor canoane.

— Profesorul pr. Teodor Zissis (Biserica Greciei) atrage atenţia să nu cădem în naţionalisme, dar se declară de acord cu mitropolitul Antonie că ne aflăm într-o anumită fază istorică de care trebuie să ţinem seamă în ceea ce hotărâm acum. E o perioadă de tranziţie. Situaţia definitivă, după canoane, rămâne pe seama viitorului.

— Revine în discuţie şi Î.P.S. Hrisostom de Peristerion (Bis. Greciei): Noi ortodocşii zicem mereu că ne înţelegem, dar Mitropolitul Kiril spune că avem moduri diferite de gândire şi interpretare. Canonul 28 însă nu are două interpretări!

— Mitropolitul Kiril răspunde că are şi el dreptul la interpretarea lui, care nu este numai a lui. La un moment dat, s-a cerut chiar un Congres al canoniştilor care să se pronunţe.

— Mitropolitul Hrisostom de Paphos (Cipru), mereu radical şi irascibil, se declară în dezacord cu tot ce se propune. E mai radical chiar decât delegaţia Constantinopolului. Trebuie să rămânem la canoane, spune el. (Desigur după cum le interpretează Î.P.S. Sa). Arhiepiscopul Ciprului nu va fi mulţumit de ceea ce facem noi aici!

— Mitropolitul Ieremia (Polonia) revine la propunerea mitropolitului Antonie: să sprijinim un *program minimal.* Există două interpretări ale canonului 28, dar nu acum le vom clarifica. Să se adune un Congres de canonişti. Noi să realizăm un minimum pozitiv, de înţelegere. Catolicii ne atacă peste tot, uniţii de asemenea. Nu avem voie să ne despărţim fără un acord.

— Mitropolitul Damaskinos (Elveţia) nu e de acord cu un Congres asupra Canonului 28.

— Î.P.S. Meliton de Philadelphia (Patriarhia Constantinopolului) recomandă să găsim soluţii practice, imediate. De acord cu Mitropolitul Antonie.

— Profesorul Ivan Dimitrov (Bulgaria) propune o singură regiune în Europa.

— Se discută şi se fixează mai multe regiuni care vor fi indicate în *Proiectul de Document* care va fi prezentat de Comitetul de redactare.

— Prof. pr. Teodor Zissis (Biserica Greciei) propune să se înceteze discuţiile şi să se dea Comitetului de redactare a Proiectului timpul necesar pentru a prezenta sinteza acestor discuţii.

Totuşi nu se trece imediat la sistarea discuţiilor. Mitropolitul Kiril al Smolenskului (Patriarhia Rusiei) remarcă la un moment dat că între Patriarhia Moscovei şi a Constantinopolului nu mai există probleme. Îndată Î.P.S. Mitropolit Meliton al Philadelphiei (Patriarhia Constantinopolului) răspunde că mai sunt probleme. Nu e clarificată autocefalia dată de Biserica Rusă, Bisericii Ortodoxe Americane. Î.P.S. Hrisostom de Peristerion (Bis. Greciei) spune că nu doar două Biserici, a Moscovei şi a Constantinopolului, vor clarifica interpretarea canonului 28! În replică Î.P.S. Kiril de Smolensk (Biserica Rusă) spune că Biserica Rusă n-a fost niciodată *Diasporă* şi Constantinopolul nu i-a dat autocefalia pe baza canonului 28, deci nu e vorba de clarificat nimic în această privinţă.

* *
*

Am rezumat cele de mai sus mai ales pentru a sugera atmosfera în care s-au purtat discuţiile.

* *
*

S-a trecut apoi la discutarea modului în care se va lucra în Adunările episcopale, deşi până la urmă s-a sugerat ca Adunările să-şi elaboreze singure un Regulament de funcţionare, care va fi apoi prezentat spre aprobare unui for pan-ortodox. De la aceasta s-a trecut însă la discutarea în general a modului cum trebuiesc luate hotărârile în Ortodoxie.

Au fost mai multe păreri:

a) Hotărârile să se ia prin consens;
b) Hotărârile să se ia prin unanimitate;
c) Hotărârile să se ia prin vot majoritar.

Î.P.S. Mitropolit Antonie a pledat pentru consens, care să însemneze unanimitate. Majoritatea să convingă minoritatea sau minoritatea să convingă majoritatea.

Î.P.S. Hrisostom de Paphos (Biserica Ciprului) a pledat pentru vot majoritar.

În replică Î.P.S. Mitropolit Antonie a arătat că n-ar fi în spiritul tradiţiei ortodoxe. „Dacă o familie de Biserici e majoritară, ea va exercita întotdeauna o presiune a majorităţii. Unanimitatea dă şansă şi Bisericilor mai mici şi mai puţin numeroase sub raportul relaţiilor între familii bisericeşti, să-şi spună şi ele cuvântul. Ce va face Biserica Română între lumea grecească şi cea slavă? Ce şanse va avea ea să fie ascultată, dacă se va proceda la luarea deciziilor prin vot majoritar. Să nu punem baze unui principiu care va fi periculos pentru viitorul Sfânt şi Mare Sinod. Eu rămân la consens. La cultivarea dialogului şi a încrederii. Altfel nu se va proceda frăţeşte."

S-a mai spus că votul majoritar să se folosească în probleme administrative, iar unanimitatea în probleme de doctrină.

— Profesorul V. Phidos spune că în Adunările episcopale să opereze cu votul majoritar.

— Î.P.S. Kiril de Smolensk (Bis. Rusiei) arată că votul majoritar va fi o bombă cu explozie întârziată. Trebuie să se creeze mijloace de protejare a Bisericilor mici.

Au fost în continuare multe păreri, unii fiind pentru vot majoritar, alții pentru consens și unanimitate, alții pentru consens, dar când nu merge să se apeleze la vot majoritar (prof. T. Zissis, Bis. Greciei).

* *
*

În ceea ce privește modul de lucru al *Adunărilor episcopale* ale Diasporei s-a propus ca, ele însile să-și alcătuiască *Regulamentul de funcționare*, iar acesta să fie prezentat spre aprobare *Comisiei pregătitoare* a lucrărilor pentru Conferința a IV-a Preconciliară, spre a fi apoi prezentat Sfântului și Marelui Sinod. Găsindu-se că procedura ar fi foarte grea, sarcina a fost încredințată în cele din urmă Secretariatului pentru pregătirea Sfântului și Marelui Sinod.

* *
*

Cele de mai sus rezumă, după notițe și din memorie, în parte, discuțiile care au avut loc pe marginea problemei *Diaspora și modul ei de organizare*, înainte de a se trece la elaborarea de către Comitetul de redactare a Proiectului de Document.

Fiindcă, după discuții, chiar după fixarea celor opt regiuni din lume în care se vor organiza *Adunări episcopale*, mai rămăseseră locuri în lume care nu erau cuprinse în nici o regiune, și faptul părea a se uita, cerându-se doar menționarea regiunilor, Mitropolitul Antonie al Transilvaniei a propus un text, fără de care Î.P.S. Sa a declarat că chiar în calitatea de Președinte al Comitetului de redactare al Documentului, nu va semna Documentul. I s-a cerut acest text: A citit: După ce se enumeră cele opt regiuni, să nu se treacă la punctul doi, cum s-a propus, ci să se adauge:

„Episcopii din Diasporă, care rezidă în Diasporă și au parohii în mai multe regiuni, vor fi membri ai Adunărilor episcopale ale acestor regiuni și vor continua să-și exercite jurisdicția asupra parohiilor existente care nu sunt incluse în niciuna din regiunile sus-menționate".

După scurte discuții, textul sprijit de câteva Biserici mari (Antiohia, Serbia, Rusia, Bulgaria, Finlanda) a fost adoptat fără vot (se riscau unele opoziții) și s-a hotărât includerea lui în Document.

Lucrând intens Comitetul de redactare a elaborat în sfârșit *Proiectul de Document* care a fost prezentat în plenară de Î.P.S. Mitropolit Antonie al Transilvaniei și care are următorul conținut:

* *
*

Comisia interortodoxă pregătitoare
a Sfântului şi Marelui Sinod
Centrul ortodox al Patriarhiei ecumenice
Chambesy 7—13 noiembrie 1993

DIASPORA ORTODOXĂ

1. Regiunile în care vor fi create *Adunări episcopale* într-o primă etapă, vor fi numite după cum urmează:

I. America de Nord şi America Centrală
II. America de Sud
III. Australia
IV. Marea Britanie
V. Franţa
VI. Belgia şi Olanda
VII. Austria şi Italia
VIII. Germania.

Episcopii din Diasporă, care rezidă în Diasporă şi au parohii în mai multe regiuni, vor fi membri ai Adunărilor episcopale ale acestor regiuni şi vor continua să-şi exercite jurisdicţia asupra parohiilor existente care nu sunt incluse în nici una din regiunile sus-menţionate.

2. Proiectul de regulament, care va fi pregătit de către Secretariatul pentru pregătirea Sfântului şi Marelui Sinod după procedura aprobată de către plenum, va fi aprobat pe baza textului aprobat de cea de a III-a Comisie interortodoxă pregătitoare (par. 2 c) şi folosind modelele deja existente ale Adunărilor episcopale şi în cadrul tradiţiei canonice ortodoxe, urmând ca cea de a IV-a Conferinţă panortodoxă preconciliară să decidă.

3. Aceste Adunări, care vor fi constituite după hotărârea celei de a IV-a Conferinţe pan-ortodoxe preconciliare, vor avea răspunderea de a completa amănuntele proiectului de regulament de funcţionare şi aplicare, înainte de convocarea Sfântului şi Marelui Sinod. În timpul acestui stadiu de aplicare, ar fi preferabil ca propunerile venite din Sânul Adunărilor episcopale să exprime, dacă e posibil, unanimitatea membrilor; în caz că nu se realizează unanimitatea, propunerile vor fi aprobate după principiul majorităţii.

4. Preşedinţii Adunărilor episcopale convoacă şi prezidează toate reuniunile episcopilor din regiunile lor (liturgice, pastorale, administrative etc.). Cât despre probleme de interes comun care, prin decizia Adunării episcopale, au trebuinţa de a fi examinate la nivel pan-ortodox, preşedinţii acestora referă acele probleme Patriarhului ecumenic pentru ca să li se dea urmare potrivit cu practica pan-ortodoxă.

5. Bisericile ortodoxe se angajează să nu procedeze la acte care ar putea împiedica procesul sus-menţionat pentru a reglementa în chip canonic problema Diasporei, inclusiv crearea de noi dioceze în Diaspora, în plus faţă de cele existente. Dimpotrivă, Bisericile, în calitatea lor de Biserici-mame, vor face tot posibilul pentru a uşura munca Adunărilor episcopale şi a restabili normalitatea ordinei canonice în Diaspora.

(urmează semnăturile reprezentanţilor Bisericilor)

Prezenta Dare de Seamă se prezintă Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române spre analiză şi spre a lua măsurile de urmare, deoarece Biserica noastră are numeroase comunităţi în Diasporă, o Arhiepiscopie în America, o Mitropolie la Berlin pentru Europa Centrală şi o Arhiepiscopie la Paris pentru Europa Occidentală, în prezent vacantă.

Documentul elaborat la Chambesy între 7—13 noiembrie 1993 va fi subiect de discuţie şi aprobare, mai întâi la cea de a IV-a Conferinţă Pan-ortodoxă Preconciliară şi, apoi, în faza finală, la Sfântul şi Marele Sinod Ortodox.

Dr. Antonie Plămădeală
Arhiepiscop al Sibiului şi
Mitropolit al Ardealului, Crişanei
şi Maramureşului

CHIPUL ŞI ASEMĂNAREA ROMÂNEASCĂ ÎN TEOLOGIA PĂRINTELUI STĂNILOAE

Redând viaţa în dimensiunile sale reale, cea de-a nouăzecea aniversare, în 16 noiembrie 1993, a mentorului nostru spiritual, părintele Dumitru Stăniloae, este sărbătorită, nu numai contextual, ci şi simbolic, ca o adevărată răscruce de secole şi milenii.

Această coincidenţă fericită nu este accidentală, ci mai degrabă miraculoasă, întrucât ea presupune o nouă împlinire temporală. Sfârşitul secolului XX şi al celui de-al doilea mileniu, ca şi începutul secolului XXI şi al celui de-al treilea mileniu sunt deja abordate din puncte de vedere numeroase şi variate. Personalităţi, evenimente şi idei din orice domeniu sunt atent reevaluate retrospectiv, pentru a fi, apoi, studiate dintr-o nouă perspectivă. Ce a fost greşit? Ce a fost bine? Există un timp favorabil noilor evaluări şi re-evaluări spirituale ale secolului şi mileniului care se apropie de sfârşit. Curente de gândire teologică, filosofică şi ştiinţifică, mişcări artistice şi literare, probleme ale mediului înconjurător, cât şi o întreagă serie de revoluţii şi războaie mondiale, sisteme politice şi ideologii totalitare sunt cercetate cu ochiul critic al celor care se îndreaptă deja într-o nouă direcţie, pentru salvarea sau distrugerea omenirii. Şi, mai presus de orice, în marele tumult al schimbării mileniilor, omul este pe cale să-şi piardă chipul şi asemănarea cu Dumnezeu.

Proiectată pe firmamentul acestei panorame a sfârşitului de secol şi de mileniu, chipul şi asemănarea românească din Teologia părintelui Stăniloae se înalţă strălucitoare, ca un luceafăr al romanităţii orientale, luminând romanitatea occidentală, şi, dealtfel, întreaga lume creştină. Teologia sa reprezintă, după părerea noastră, adevărata statornicie creştină, adânc înrădăcinată în credinţa ortodoxă răsăriteană, care a rezistat tuturor încercărilor seculare de distrugere a întregii creştinătăţi, cel puţin începând din secolul al XVII-lea. Există, fără îndoială, un rol providenţial jucat de Teologia perenă a părintelui Stăniloae, rol care va fi, cu siguranţă, recunoscut şi apreciat ecumenic. Numeroase motive ne conduc înspre acest scop spiritual.

În primul rând, deoarece Teologia păr. Stăniloae, în care chipul şi asemănarea românească sunt structural bazate pe omul creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, conferă identitate spirituală şi integritate creştinească nu numai Ortodoxiei româneşti şi răsăritene, ci şi întregii creştinătăţi, în aceste momente de tranziţie tensionată în lume. Trăind intens pentru credinţa ortodoxă şi pentru naţionalitatea sa, păr. Stăniloae s-a identificat cu viaţa creştinească a Domnului nostru Iisus Hristos, după chipul şi asemănarea sa românească. A devenit părinte ecumenic în ade-

văratul sens al cuvântului. M-am întrebat dacă nu cumva starea generală de tranziție în care trăim relevă mai bine chipul și asemănarea românească a Teologiei păr. Stăniloae? Răspunsul ar putea fi mai mult decât relevant.

Foarte important de menționat ar fi faptul că chipul și asemănarea românească au fost confruntate nu numai cu probleme teologice, ci și cu probleme etnice și culturale apărute în decursul istoriei lumii, în special în secolul XX. La scurt timp după primul război mondial, a existat o puternică mișcare autohtonă, care urmărea promovarea, pe plan național și universal, a spiritualității ortodoxe, a culturii și artei românești, potrivit chipului și asemănării sale românești. Părintele Stăniloae a fost unul dintre cei mai importanți reprezentanți ai acestei mișcări literare, susținând, teologic, fundamentul solid al spiritualității ortodoxe române, care a rezistat cu tărie ideologiilor ateiste și totalitare care au înrobit România în a doua jumătate a secolului XX. Martiraјul prin care chipul și asemănarea teologiei și artei românești au fost supuse comunismului sovietic reprezintă cea mai puternică rezistență spirituală românească în timpul celei de-a doua jumătăți a sec. XX. Acesta este unul dintre numeroasele alte motive pentru care chipul și asemănarea românească, fundamentate ontologic pe chipul și asemănarea oamenilor cu Dumnezeu, diferă de orice alt chip și asemănare națională de același tip. Întotdeauna, stimulentul tranziției lumii a avut impact asupra creativității teologice, ca și asupra tuturor activităților intelectuale și spirituale.

Trebuie să amintim, în acest sens, faptul că păcatul originar a fost motivul care a propulsat lumea într-o direcție greșită. Chipul și asemănarea lui Dumnezeu, după care a fost creat primul om, au fost dramatic distorsionate și deturnate în mod satanic de la funcționalitatea lor firească. Păcatul originar a afectat nu numai ființa umană, ci întreaga creație, în dimensiunea sa existențială. De-a lungul secolelor și mileniilor, relația normală și anormală între Dumnezeu și întreaga omenire s-a situat, înainte și după păcatul originar, în înțelegerea corectă a stării generale a lumii vizibile, și în special în înțelegerea omului creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Din fericire, această direcție greșită n-a atins punctul de unde n-ar fi fost posibilă o întoarcere, întrucât, la împlinirea timpului, Domnul nostru Iisus Hristos, a îndreptat spiritul, în direcția cea bună, cursul lumii, redând chipul și asemănarea lui Dumnezeu omului care greșise.

De fapt, adevărata istorie a salvării omului prin Domnul nostru Iisus Hristos este evoluția religioasă a lumii, care se mișcă, lent sau accelerat, în spațiu și timp, spre destinația sa finală.

Potrivit Teologiei părintelui Stăniloae, mântuirea omenirii prin Iisus Hristos constituie, în ultimă analiză, restabilirea comuniunii depline între Dumnezeu și om, pentru că, de la început, lumea a fost capodopera iubirii dumnezeiești, creată după chipul și asemănarea sa, iar destinația ei ultimă a fost întotdeauna dumnezeirea (divinizarea) sa prin har. În lumina acestei spiritualizări și dumnezeiri a lumii pentru comuniunea eternă și deplină cu Dumnezeu, evoluția lumii ar putea fi văzută ca o luptă permanentă în viața națiunilor pentru a restitui, prin har, chipul și asemă-

narea lui Dumnezeu omului. În acest context larg al evoluţiei creştine, între celelalte naţiuni, culturi şi religii, fiecare avându-şi propriul chip şi asemănare, fiecare căutând răspunsuri valide la întrebările lumii, credem că apelul Teologiei păr. Stăniloae va oferi soluţia optimă tuturor problemelor cărora lumea contemporană încearcă să le găsească o soluţie.

Auzim de mult timp, din ce în ce mai insistent paradigma, devenită banală, că lumea este „în tranziţie". A devenit obsedantă. Lumea a fost dintotdeauna în tranziţie. Astăzi este mai mult decât oricând. Nu numai în ceea ce priveşte politica şi economia, ci şi în ceea ce priveşte spiritualitatea şi cultura. A existat o tranziţie constantă în toate domeniile umane, de la o eră la alta, de la o epocă la alta, de la un secol la altul, de la an la an, de la lună la lună, de la o săptămână la alta, de la un minut la altul şi chiar de la o secundă la alta. În fiecare clipă, totul este în tranziţie. Există, teologic vorbind, o imensă tranziţie a lumii, care reflectă dezvoltarea istorică şi progresul spiritual al omenirii către propria-i perfecţiune eshatologică. Nici o fiinţă de pe acest pământ nu s-a putut sustrage vreodată acestei tranziţii. În acelaşi timp, nici tranziţia însăşi nu se poate sustrage de la ceea ce M. Eliade numea „teroarea istoriei". Pe scurt, M. Eliade afirma că „războaiele, distrugerile, suferinţele de-a lungul istoriei nu mai constituie semne ce prevestesc tranziţia de la o epocă la alta, ci sunt, ele însele, tranziţia. Astfel, în fiecare perioadă de pace, istoria se reînnoieşte şi, în acest fel, o nouă lume începe".[1] Pare uimitor, dar aceasta este situaţia în prezent.

Fără îndoială, această nouă lume a noastră îşi urmează calea spre libertate. Întrebarea este, ce fel de libertate? Profesorul George Roche, rectorul faimosului Colegiu Hillsdale din Michigan, afirma că „Libertatea este ceea ce face ca totul să funcţioneze. Cauza libertăţii a apărut nu numai în Europa de Est şi în Rusia, ci peste tot în lume. Pentru întâia oară în istorie, numărul naţiunilor libere este mai mare decât cel al naţiunilor oprimate. Mult mai multe naţiuni se bucură de libertăţi limitate".[2] Într-adevăr, libertatea aduce întotdeauna o schimbare în viaţa oamenilor şi a naţiunilor. În special libertatea spirituală. De fapt, prof. Roche consideră, în mod imparţial, că „în ultimă instanţă, moartea comunismului a fost cauzată de propriul său eşec spiritual", admiţând chiar faptul că în Europa de Est şi în Rusia, „bisericile au avut un rol foarte important în prăbuşirea conducerii comuniste, datorită învăţămintelor şi îndrumărilor sale spirituale".[3] Adică, triumful creştin al libertăţii spirituale, aşa cum este el evidenţiat de către Bisericile Ortodoxe răsăritene, în victoria, netrâmbiţată, morală şi naţională, împotriva totalitarismului şi a comunismului. În acest sens, lupta teologică a păr. Dumitru Stăniloae, a celorlalţi profesori de teologie şi a tuturor discipolilor şi urmaşilor săi, ca şi rezistenţa spirituală a Bisericii Ortodoxe Române împotriva marxismului şi comunismului în România, aşteaptă să fie valorificată ecumenic pentru bi-

1 Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return* or *Cosmos and History*, tradus din franceză de Willard R. Trask, Princeton Yniversity Press, Princeton, N.J., 1974, pag. 136.
2 Georgee Roche, "*The Road to Freedom*", in "Imprimis, Because Ideas Have Consequences," Hillsdale College, Hillsdale, Michigan, Volume 22, No. 7, July 1993.
3 *Ibidem.*

nele întregii creştinătăţi. Pentru că a existat o experienţă tragică a vieţii spirituale, care merită să fie cunoscută. Toţi românii au cunoscut-o, cu credinţa în Dumnezeu, întărindu-şi chipul naţional şi asemănarea creştinească. Un chip şi o asemănare false nu au reuşit niciodată să umbrească chipul şi asemănarea sufletului românesc.

Oricum, fiind creştini, ne aflăm în trecere prin această lume trecătoare, descoperind, prin mântuirea prin Iisus Hristos, că felul nostru de viaţă, întreaga noastră existenţă, este, de fapt trecerea creştină de la această viaţă temporară către cea eternă.

În mod destul de ciudat, spectacolul evoluţiei lumii este în acelaşi timp atrăgător şi fascinant. Nimic din această lume nu se sustrage provocării evoluţiei în complexitatea spaţiului şi timpului. Chiar şi campania electorală a celui de-al 42-lea preşedinte al Statelor Unite ale Americii, Bill Clinton, s-a desfăşurat sub sloganul „un timp al schimbării". Dar unde se situează America în noua ordine mondială, în pragul secolului XXI, prezintă în mod realist Andrew L. Shapiro în cartea sa „We're Number One", care ar putea influenţa puternic evoluţia lumii. „În mod ireal, concluzionează Shapiro, ar trebui să ne îndreptăm eforturile nu spre a ajunge prima naţiune a lumii, ci să facem ca toţi cetăţenii lumii să fie pe primul loc în ceea ce priveşte sănătatea, învăţământul, locuinţele, protecţia mediului înconjurător, securitatea, libertatea şi democraţia".[4]

Desigur, interesul nostru constant pentru determinarea semnificaţiei teologice a acestei importante tranziţii, nu doar în România, ci în întreaga lume, este strâns legat de subiectul acestui eseu. Preocuparea noastră este de a găsi tipul de relaţie între chipul şi imaginea românească la părintele Stăniloae şi tranziţia lumii. Există sau nu o compatibilitate? Din ceea ce ştim, încă nu s-a demonstrat în ce constă şi ce înseamnă chipul şi asemănarea românească a Teologiei părintelui Stăniloae, nici în istoria spiritualităţii ortodoxe româneşti, nici în filosofia sau cultura românească. În acest sens, subiectul nostru este surprinzător de deschis celor mai neaşteptate concluzii privind atât lumea sacră, cât şi cea profană, în tranziţia actuală. Desigur că acelaşi subiect ar putea fi extins cu uşurinţă asupra altor personalităţi de excepţie ale artei, culturii sau teologiei româneşti. Spre exemplu, chipul şi asemănarea românească în poezia lui M. Eminescu, în sculptura lui Brâncuşi sau în muzica lui G. Enescu sau chiar în gândirea lui Emil Cioran. Există multe faţete ale Teologiei româneşti, ale poeziei, sculpturii, muzicii sau filosofiei, dar numai una care le denumeşte pe toate: chipul şi asemănarea românească, care trebuie să parcurgă un proces de transfigurare şi actualizare spirituală în toate ipostazele sale naţionale şi spirituale.

Trebuie să remarcăm că paradigma „tranziţia lumii" implică nu doar schimbări succesive de orice natură şi o permanentă interacţiune interioară, ci şi o opoziţie foarte puternică între tranziţia însăşi şi lume. Această relaţie tensionată ridică problema persistenţei fizice şi a rezis-

---

4 Andrew L. Shapiro, *We're Number One! Where America stands — and falls — in the New World Order*, First Edition, Wintage Book, A Division of Random House, Inc., New York, 1992, pag. 176.

tenţei spirituale a lumii împotriva propriei sale tranziţii interne. În acest caz, identitatea în cazul corpurilor, materiei şi persoanelor ar putea fi periclitată. Dar nu dorim să complicăm lucruri deja complicate.

Pentru a aborda principiul identităţii dintre Teologia părintelui Stăniloae şi chipul şi asemănarea ei românească în acest context larg al tranziţiei lumii, trebuie să luăm în considerare două realităţi corelate a căror unică identitate spirituală — legitimate de chipul şi asemănarea lui Dumnezeu în om — este în mod constant aceeaşi. Aceste două realităţi — chipul şi asemănarea românească, pe de o parte, şi Teologia părintelui Stăniloae, pe de altă parte, formează aceeaşi unitate ultimă, întrucât au aceeaşi esenţă spirituală ce se poate identifica prin aceeaşi identitate etnică. Fiecare realitate o identifică, în mod obiectiv, pe cealaltă. Permanenţa lor nu lasă loc nici unei tautologii, pentru că, în esenţa lor, ele constituie o identitate constantă. În special în cazul păr. Stăniloae, ele nu se pot distinge una de cealaltă.

Gândind logic, aceste realităţi nu sunt entităţi materiale şi, în consecinţă, ele nu pot fi subordonate timpului şi spaţiului, întrucât identitatea spirituală a acestei esenţe constante, după cum a fost postulată teologic şi metafizic, transcende timpul şi spaţiul. Chiar şi în lumea raţională, în existenţa concretă, principiul identităţii rezistă tranziţiei lumii prin esenţa lor spirituală. De fapt, identitatea personală ar putea fi considerată un aspect al problemei generale a schimbării şi permanenţei. După Platon, permanenţa este asociată cu sufletul, iar schimbarea cu trupul[5]; ceea ce explică perfect identitatea personală.

Urmându-i pe Sfinţii Părinţi, în special pe Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Maxim Mărturisitorul şi Sf. Grigore Palamas, părintele Stăniloae a accentuat întotdeauna ideea că adevărata identitate a omului este chipul şi asemănarea lui Dumnezeu în el. Chipul şi asemănarea lui Dumnezeu îl legitimează pe fiecare om ca persoană distinctă, care îşi dezvăluie propria identitate doar în comuniune cu celelalte persoane şi în relaţie strânsă cu lumea. Fiecare persoană este recunoscută ca atare de celelalte persoane, de lume, şi, ceea ce este foarte semnificativ, de către Dumnezeu însuşi, al cărui chip şi asemănare este centrul existenţei omeneşti. Doar prin chipul şi asemănarea lui Dumnezeu persoana devine o entitate diferită de lumea alcătuită din obiecte, devenind, în acelaşi timp, subiect al acestei lumi. Aşa încât relaţia omului cu lumea este inclusă în puterea sa de „imagine" a Logosului, a doua fiinţă a Sfintei Treimi, Domnul nostru Iisus Hristos. Aşa cum Logosul este supus raţiunilor divine, tot aşa, omul este supus raţiunilor lumii, create potrivit modelului celor divine.

Este evident că, în condiţiile impuse de timp şi spaţiu, identitatea trebuie să suporte multe schimbări, desigur, nu în existenţa sa constantă de esenţă spirituală. Pentru că, după cum se ştie, schimbările implică şi relevă nu numai identitatea spirituală ci necesită şi o „continuitate spaţio-temporară", ca să folosim terminologia lui Eli Hirsch,[6] aşadar, o conti-

5 Cf. *Dictionary of Philosophy and Religion, Eastern and Western Thought*, by William L. Reese, New Jersey: Humanities Press, Sussex: Harvester Press, 1980, pag. 244.

6 Eli Hirsch, *The Concept of Identity*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1982, pag. 201.

nuă creștere spirituală, care duce la o perfecționare spirituală. Pentru că o adevărată identitate nu poate exista fără schimbare sau rezistență spirituală în fața tranziției lumii. O adevărată identitate spirituală nu este un dat absolut, ci o realitate dinamică, supusă presiunilor determinată de variațiile lumii în trnziție. În ciuda acestor schimbări zilnice, adevărata identitate devine din ce în ce mai puternică, transformându-și asemănarea conform propriei imagini. Desigur, nu ne referim la „identitatea trupească" asemenea lui Eli Hirsch, ci mai degrabă la identitatea personală, cu implicațiile sale teologice și metafizice care, prin credință, transcede și controlează tranziția lumii.

Oricum, chipul și asemănarea românească din Teologia Părintelui Stăniloae nu este nici pe departe o asemănare etnică perfectă și astfel supusă tranziției lumii. Dimpotrivă. Există o identitate personală bazată pe relația ontologică dintre chipul și asemănarea românească a Teologiei părintelui Stăniloae, întrupată structural și organic de personalitatea creștin ortodoxă a mentorului nostru spiritual în timpul tranziției sprituale și lumești a vieții sale. De fapt, chipul și asemănarea românească a Teologiei părintelui Stăniloae nu se poate judeca separat de tranziția lumii pentru că nu poate face abstracție de chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om. Sunt inseparabile și concepute împreună. Există o confruntare reciprocă și creatoare între chipul și asemănarea Teologiei părintelui Stăniloae și chipul și asemănarea lumii, în tranziția sa tensionată și provocatoare. Sunt asemeni unor oglinzi care își reflectă imaginile, una fiind imaginea Teologiei părintelui Stăniloae, iar cealaltă, imaginea tranziției lumii, ambele contemplând contribuția adusă asemănării celeilalte.

Părintele Stăniloae nu a fost niciodată copleșit sau doborât de tranziția lumii nici din punct de vedere teologic, nici filozofic.

A existat un dialog deschis cu lumea și cu problemele existențiale, un permanent efort teologic și filozofic de a progresa în înțelegerea prin har și meditație, a minunatelor mistere dumnezeiești și mai ales a destinului ontologic al omului și a mântuirii sale ca ființă. Teologia părintelui Stăniloae caută să sublinieze destinul omenirii și însemnătatea istoriei în tradiția Sfinților Părinți care aveau, ei înșiși, o viziune totală a cosmosului regăsit în Dumnezeu. În acest sens, prin chipul și asemănarea sa românească, Teologia părintelui Stăniloae poate fi cu adevărat considerată o Teologie a lumii și astfel un fel de „vade mecum" spiritual al acestei tranziții zgomotoase a lumii. O metaforă teologică foarte dragă părintelui Stăniloae este aceea că lumea este un dar al iubirii lui Dumnezeu, având crucea imprimată pe ea, un dar al cărui destin este acela de a-l uni pe om cu Dumnezeu. N-ar fi o exagerare să concepem lumea în tranziție ca purtătoare a crucii, din moment ce însuși părintele Stăniloae a văzut natura trecătoare a acestei lumi ca fiind o cruce. Dar, în acest caz, tradiția lumii ce-și poartă crucea, asemeni tuturor creștinilor, are, în ultimă instanță, o semnificație sprijinită, religioasă, creștină, relevată de destinul acestui dar al iubririi lui Dumnezeu și de speranța învierii. Mai mult, potrivit Teologiei părintelui Stăniloae, relația dintre chipul omului și cel al lumii este una creatoare. În chipul omului se reflectă chipul lumii. Lumea își relevă chipul prin puterea creatoare a cunoașterii și prin transfigurarea

chipului omului. Chipul lumii se transformă spiritual — în funcţie de chipul omului.

S-ar putea susţine că până şi mediul teologic se găseşte în tranziţie. În special în aceste vremuri. Părintele Stăniloae a trecut prin experienţa tranziţiei lumeşti şi teologice, de-a lungul vieţii sale. Chiar acum, la sărbătorirea academică a celor 90 de ani ai săi, părintele Stăniloae este martorul activ al antinomiei dintre renaşterea religioasă a României şi criza existentă în acelaşi timp. Apar două concluzii, ambele pornind de la premise plauzibile, dar care se exclud reciproc, care dau naştere unei dezordini spirituale şi care vor conduce, sperăm noi, spre naşterea unei noi ere în România.

Referindu-ne la tranziţia teologică a creştinătăţii în prezent, în special în timpul vieţii părintelui Stăniloae, observăm un fel de agitaţie vehementă, prin care teologii, artiştii, filosofii şi oamenii de ştiinţă caută renaşterea spirituală a lumii contemporane, ce pare apăsată de credinţa puternică a tranziţiei sale spre secolul XX şi spre mileniul trei.

Acesta este un semn bun, întrucât o privire mai atentă asupra spectrului creştin, cel puţin în ultimele trei secole de tranziţie (mai ales în emisfera vestică) — când lumea a evoluat de la era medievală spre cea modernă, ne oferă posibilitatea de a înţelege mai bine, prin contrast, separarea Bisericii de Stat, demitizarea, dezintegrarea morală şi alte transformări ale civilizaţiei occidentale, care o deosebesc de cea răsăriteană. Cu toate acestea, nu trebuie să uităm că doctrinele laice şi modernismul au distrus aproape complet creştinismul în America. Fără exagerare, putem afirma că America este pe cale să-şi piardă chipul şi asemănarea creştină. Şi acesta este un real pericol, atât pentru ea, cât şi pentru întreaga lume creştină. Aşa-numita „americanizare" a Europei de Est, şi mai ales a României, poate fi destul de periculoasă dacă românii şi cei din Europa de Est nu vor reuşi să facă o delimitare clară între ceea ce este cu adevărat chipul şi asemănarea creştinătăţii, culturii şi civilizaţiei americane, şi hibridul contrafăcut al chipului şi asemănării americane, în special pe tărâm religios. Nu tot ce este americanizat, „made in America", exportat din America, este cu adevărat un purtător al chipului şi asemănării sale. Să ne ferim de astfel de americanism ce nu reflectă chipul şi asemănarea americană. Cea mai bună soluţie pentru ieşirea din această situaţie anormală creată de era modernă de-a lungul a trei secole de conflicte neîntrerupte între teocentrism şi antropocentrism ar fi, în cel mai fericit caz, evoluţia creştinătăţii occidentale spre valorile morale ale celei estice, aşa cum au fost ele stabilite şi actualizate, pe acelaşi fundament patristic, de părintele Dumitru Stăniloae în sinteza sa teologică. De fapt, părintele Stăniloae a abordat ecumenic o nouă modalitate de gândire teologică, renovând gândirea Sfinţilor Părinţi. Pentru a reda lucrurile pe scurt, putem spune că gândirea sa teologică pune accent pe întreaga creştinătate în tranziţia spre unitatea sa iniţială şi spre comuniunea sa deplină.

Cred că înţelegerea tranziţiei actuale a lumii, cu implicaţiile sale europene, ar fi greu de realizat, în special din perspectiva americană. Lumea este încă în tranziţie şi ar fi prematur să încercăm să-i prevedem realizările viitoare. Pe de altă parte, tranziţia lumii nu este un flux şi reflux

al istoriei omenirii, derulându-se monoton, la infinit.

Spre exemplu, ţările ortodoxe răsăritene au fost supuse, în timpul Romano-catolicismului şi al naţionalismului occidental, unui proces îndelungat de occidentalizare, care a început la sfârşitul secolului al XVII-lea. S-a spus despre comuniştii ruşi că au fost produsul unei occidentalizări insuficiente a societăţii şi civilizaţiei lor. Acum, după prăbuşirea aparentă a comunismului în Europa de Est, s-ar putea afirma, în mod logic, că tranziţia va evolua, de la această occidentalizare eşuată, într-o direcţie opusă, firească, sau, cel puţin, înspre o eliberare de toate servituţile culturale şi morale ale occidentalizării Romano-catolice şi antropocentriste impuse asupra Europei răsăritene. Şi aceasta, întrucât adevărata „raison d'être" a acestei occidentalizări a fost, de la început, menită să schimbe bisericile Europei răsăritene şi imaginea naţională a ţărilor ortodoxe răsăritene potrivit *asemănării* antropocentrice şi Romano-catolice a culturii şi civilizaţiei occidentale.

Dar chipul etnic şi asemănarea etnică se completează reciproc. Chipul fără asemănare sau asemănarea fără chip indică o falsă identitate. Asemănarea se poate schimba, dar chipul, niciodată. Chipul răsăritean şi imaginea occidentală pot da naştere unui hibrid, unei imitaţii de circumstanţă, chiar unui travesti care nu ţine locul realităţii, dar niciodată unei identităţi autentice, care să fie legitimată de propriul chip şi propria asemănare, nu de o asemănare străină, care nu îi aparţine nici unui alt chip.

Din fericire, această occidentalizare nu a avut decât un succes parţial. Chipul creştin-ortodox şi asemănarea naţională din ţările ortodoxe au rezistat instinctiv acsetei încercări occidentale, încă de la începuturile sale. Aici putem menţiona, în trecere, faptul că, în secolul XVII, „Mărturisirea creştin-ortodoxă" (1642) a Mitropolitului român Petru Movilă de Kiev a devenit un scut spiritual împotriva mişcărilor Romano-catolice şi Protestante, în ciuda aparenţei sale latinizate. Mult mai târziu, după trei secole de „modernitate", chipul şi asemănarea românească din Teologia părintelui Stăniloae a întărit, moral, chipul şi asemănarea creştinătăţii ortodoxe răsăritene, denunţând occidentalizarea gândirii teologice ortodoxe şi creând o nouă punte spirituală între creştinătatea occidentală şi cea orientală. În ambele cazuri, chipul şi asemănarea Mitropolitului Petru Movilă şi a părintelui Dumitru Stăniloae s-au dovedit a fi, din punct de vedere naţional şi ecumenic, semnul de naştere al creştinătăţii ortodoxe răsăritene, punându-şi pecetea spirituală şi etnică asupra operelor lor teologice, în folosul întregii creştinătăţi ortodoxe răsăritene.

Într-adevăr, tranziţia lumii spre o nouă eră este evidentă. De mult timp, tradiţionalismul Romano-Catolic şi fundamentalismul Protestant au deschis calea erei „post modernismului" cum a fost numită, cu titlu de probă, de către teologul Romano-catolic liberal Hans Küng.[8] Trebuie să

7 Cf. Arnold J. Toynbee, *A Sudy of History*, Vol. II, London, Oxford University Press, 1934, pag. 180—181, şi *„The Oxford illustrated History of Christianity*, editor John Mc Manners, Oxford, New York, Oxford University Press, 1990, în special cap. VIII: „änlightement: Secular and Christian (1600—1800)".

8 Hans Küng, *Theology for the Third Millenium. An Ecumenical View*, traducere de Peter Heinegg, First Edition, New York, Doubleday, 1988, pag. 1—11.

subliniem că originea tranziţiei de la modernism spre post-modernism a fost sfârşitul secolului XX. Din ceea ce cunoaştem, ca şi structurile esenţiale ale noii paradigme a teologiei, cu dimensiunile sale biblice, istorice, ecumenice şi politice, au fost analizate amănunţit de Hans Küng, desigur, din punctul său de vedere — Romano-Catolic,[9] iar concluziile sale sunt convingătoare, în general. Cu toate acestea, oricât de incitantă, chiar controversată, ar fi analiza lui Hans Küng, eşafodajul teoretic al viitoarei paradigme a teologiei în mileniul trei se dovedeşte a fi numai un fel de ajustare ecumenică, mai bine spus, un fel de efort confesional în speranţa unei co-existenţe intelectuale a creştinilor cu credincioşii de alte religii. În ciuda intenţiilor sale, bune, probabil, iniţiativa sa teologică nu reuşeşte să depăşească limitele stricte ale modului de gândire Romano-Catolic. De ce? În mod surprinzător, cartea lui Hans Küng referitoare la aspectele comune ale creştinismului şi ale celorlalte religii ale lumii s-a dovedit a fi inconsistentă din punctul de vedere al logicii adevărului în religie. După cum remarca Dr. Mortimer J. Adler, „Küng face greşala de a crede că metoda pragmatică de a verifica dacă adevărul sau falsitatea unei propoziţii date sunt judecate corect elimină definiţia adevărului ca acord al minţii cu realitatea. El nu reuşeşte să dea o definiţie corectă adevărului, şi astfel, îşi permite să folosească cuvântul „adevăr" în mod echivoc".[10] Mai mult, Dr. Adler demonstrează permanent că defectul esenţial al concepţiei ecumenice a lui Hans Küng asupra religiei constă în faptul că modul său de gândire a fost format şi influenţat de aderarea sa la mişcarea şi atitudinea liberală a secolului XX faţă de pluralism şi de erori esenţiale în gândirea modernă, cum ar fi cele comise de gânditori ca Hegel, Kant, Nietzsche, Heidegger şi Freud.[11] După părerea mea, din punctul său de vedere, ca filozof al religiei, Dr. Mortimer J. Adler avea dreptate. Aşa se întâmplă întotdeauna când unitatea adevărului în religie este demonstrată logic doar prin raţiune. De asemenea, unitatea adevărului în religie este demonstrată teologic de raţiune în logica adevărului creştin, care necesită ajutorul spiritului Adevărului. Întrucât există o diferenţă între adevărul în sine şi spiritul Adevărului. Hans Küng este conştient de faptul că problema adevărului în religie este foarte importantă, dar concluziile sale în ceea ce priveşte subiectul sunt dubitabile, nu numai din punct de vedere filosofic, ci şi teologic. El a accentuat provocarea cu care sunt confruntaţi creştinii; aceea de a regândi problematica adevărului în spiritul unei libertăţi ce-şi are rădăcinile în creştinism. A subliniat faptul că creştinii nu deţin monopolul adevărului, cu toate că nu au nici dreptul de a renunţa la profesiunea lor de credinţă în adevăr prin adoptarea unui fel de pluralism discreţionar... În fine, el a insistat asupra veridicităţii fiecărei religii, deoarece pentru creştini, evrei, musulmani, hinduişti şi budişti adevărul este propria lor religie şi credinţă. „În religia mea, şi la fel, în celelalte religii", afirmă Hans Küng, problema nu este cea a unui adevăr ge-

9 Idem, *op. cit.*, pag. 175—177.

10 Mortimer J. Adler, *Truth in Religion, The Plurality of Religions and the Unity of Truth, An Essay in the Philosophy of Religion*, New York, N.Y., First Collier Books Edition, MacMillan Publishing Company, 1991, pag. 83.

11 Idem, *op. cit.*, pag. 82.

neral, ci a unuia existențial: tua res agitur. În acest sens, pentru mine, și pentru cei de altă credință, există doar o singură religie".[12] Și așa mai departe. Din formularea filosofică și teologică a lui Hans Küng, nori negri par să umbrească viitorul mult prea liberal al teologiei Romano-catolice în mileniul trei.

Nu ne-am putea imagina ce efect salutar ar fi avut provocarea spirituală a părintelui Stăniloae asupra teologiei lui Hans Küng în ceea ce privește mileniul trei? El nu propovăduiește relații inter-umane mai bune în lumina Sfântului Duh, așa cum a făcut părintele Stăniloae, invocând o teologie a credinței. Deoarece, așa cum ne-a învățat părintele Stăniloae, spiritualitatea adevărată presupune credință și adevărata credință presupune spiritualitate. O adevărată unitate organică în pluralitate, adică o adevărată unitate, nu poate face abstracție de recunoașterea reciprocă a numeroaselor deosebiri și de respectul reciproc pentru libertatea într-o diversitate de opinii împărtășită, bazată pe credință și iubire creștinească.

Referindu-ne la inconsistența analizei lui Hans Küng în ce privește logica adevărului în religie, putem descoperi un răspuns mulțumitor în Teologia părintelui Stăniloae. Urmând pe Sfântul Irineu, care a spus: „Unde există Biserica, există adevăr", părintele Stăniloae a demonstrat cu claritate că adevărul este deplinătatea realității, iar deplinătatea realității este omul creat de Dumnezeu și comuniunea acestuia cu El.

Din păcate, Hans Küng pare mai degrabă preocupat de teologia protestantă și de religiile lumii, și astfel acordă mai puțină atenție creștinătății Ortodoxe răsăritene. Desigur că nu este prima dată când înțelegerea spirituală a vieții și istoriei Bisericii Ortodoxe răsăritene nu este realizată adecvat (uneori nici frățește) de către teologii din Apus. În orice caz, viitorul Teologiei Romano-catolice nu este cel prevăzut de Hans Küng.

După cum ne putem imagina, deosebirea dintre Teologia lui Hans Küng în al treilea mileniu și teologia de mâine a părintelui Stăniloae constă în chipul și asemănarea nouă, aparținând unei teologii a spiritualității și credinței, care trebuie să-și împlinească chemarea spirituală — de a percepe dimensiunea cosmică și complexitatea întregii omeniri". Deplin convins că teologia de astăzi și de mâine nu mai poate rămâne una de esență individualistă sau psihologică, preocupată exclusiv de motivații interioare și nevoi sufletești, nici una strict confesională, sau care privește Biserica ca pe ceva ermetic, închis privirilor lumii, părintele Stăniloae își accentuează convingerea fermă că „Teologia de mâine trebuie să fie deschisă întregii realități istorice și cosmice, dar, în același timp, trebuie să fie spirituală. Ea trebuie să-i ajute pe toți creștinii să dobândească o nouă spiritualitate, proporțională atât cu dimensiunea cosmică a științei și tehnologiei, cât și cu comunitatea omenească universală, o spiritualitate care a început deja să se contureze în fața ochilor noștri".[13]

Trebuie să amintim că perioada post modernistă aparține aceluiași secol XX în care Teologia părintelui Stăniloae a dat naștere unei noi sin-

12 Hans Küng, *op. cit.*, pag. 237 and 249.

13 Dumitru Stăniloae, *Theology and the Church*, traducere de Robert Barringer, prefață de John Meyendorff, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1980, pag. 226.

teze spirituale, unei noi viziuni asupra lumii şi spiritualităţii ortodoxe răsăritene. Există în gândirea creştină a părintelui Stăniloae o viziune mai largă asupra religiei, care face teologia sa mult mai accesibilă, mai articulată şi mai acceptabilă într-o lume de idei multiconfesională. Toate problemele creştine moderne sunt rezolvate într-o manieră neopatristică. Nu trebuie să uităm că perioada modernistă nu s-a sfârşit de tot. Probabil comunismul şi alte forme totalitariste ale acestei defuncte perioade a modernismului s-au sfârşit pe plan economic, dar ele există şi astăzi ca ideologii. Mi se pare că experienţa tot nu a fost suficientă. Consecinţe şi reminiscenţe „moderne" ne terorizează încă conştiinţa creştină. Aceasta deoarece aproape trei secole de „modernism" fundamental bazat pe raţionalism, luminism şi umanism antropocentric, au promovat nu numai ştiinţa şi tehnologia, ci şi colonialismul şi imperialismul, şi, mai ales, moartea religiei şi a lui Dumnezeu.

Toate aceste rezultate ale mult-lăudatului modernism au schimbat, în mod cinic, chipul şi asemănarea adevărată a lumii, culminând cu binecunoscutele ideologii totalitare de inspiraţie occidentală. Fascismul, stalinismul, liberalismul, socialismul, ateismul şi indiferentismul religios, ca şi ruşinoasele opere de influenţă la Yalta, Teheran, Helsinki şi, probabil la Malta, toate au izvorât de aici. În mod ironic, toate aceste calamităţi sunt asemănarea cu chipul erei moderne.

Din nefericire, această nouă perioadă de post-modernism a Occidentului pare aproape incapabilă să rezolve conflictul iniţial şi consecinţele sale, care au divizat destul întreaga creştinătate de-a lungul secolelor şi mileniilor.

Nu mai este necesar să subliniem faptul că, prin natura sa, impulsul dat de teologia părintelui Stăniloae tranziţiei teologice a lumii de la perioada modernă la cea post-modernă, ar putea fi o forţă stimulentă care să o îndrepte în direcţia cea bună. Trebuie remarcată în special capacitatea sa de a sintetiza creator, adică puterea spirituală a acestui impuls teologic de a reconstrui deplinătatea creştină, luând în considerare şi aducând laolaltă, la locurile ce li se cuvin, părţile componente separate sau chiar opuse. Există un efort sisific de a face lumină punând accentul pe ceva foarte greu de realizat de-a lungul confruntărilor abile dintre forţele creştine şi cele laice, implicate, competitiv, în tranziţia lumii.

Studiind erorile fundamentale ale gândirii moderne, Mortimer, J. Adler a menţionat, printre cele zece greşeli filosofice ale epocii noastre, una pe care a numit-o „erezia concepţiei simplificatoare". Aceasta înseamnă a acorda o mai mare însemnătate părţilor unui întreg structurat, decât întregului însuşi". Descriind „erezia concepţiei simplificatoare" în lumea fizică, ca pe o greşală care a devenit din ce în ce mai prezentă, nu numai la oamenii de ştiinţă, ci şi la filozofii contemporani, Mortimer J. Adler insistă asupra aspectului său metafizic, şi anume, că doar părţile constitutive de bază sunt reale şi că întregul pe care îl constituie ele este iluzoriu, o simplă aparenţă".[14]

---

14 Mortimer J. Adler, *Ten Philosophical Mistakes*, MacMillan Publishing Company, Nem York, N.Y., şi Collier MacMillan Publishers, London, 1985, pag. XIX.

Schimbând lucrurile care trebuie să fie schimbate, aceeaşi erezie a reducţionismului se poate observa în lumea creştină contemporană ca întreg constituit din numeroase părţi componente, în situaţia în care părţile majoritare sau minoritare ale creştinismului au pretenţia să substituie complet realitatea întregului, prin reducerea acestuia din urmă la realitatea părţii respective. Astfel, întregul creştinesc, organizat în entitatea sa, nu este suma tuturor componentelor sale, ci, dimpotrivă, fiecare parte constitutivă se consideră a fi adevăratul întreg, pentru că realitatea sa este considerată mai importantă decât realitatea întregului, din cauza acestei erezii a reducţionismului. În acest caz, realitatea nu aparţine întregului nefragmentat, ci părţilor componente, aşadar, fragmentelor despărţite de realitatea întregului care este, de aceea, privat de identitatea şi de realitatea iniţială. Privită din această perspectivă, realitatea „întregului" face doar o iluzie. Dar ar fi o greşală să o concepem aşa. În mod inexorabil, întreaga creştinătate a fost redusă la componentele sale confesionale şi nominale, devenind o victimă a ereziei reducţionismului.

Cu sau fără intenţie, noua paradigmă a teologiei propusă de Hans Küng pentru mileniul trei dă impresia că, în sfârşit, realităţile tuturor confesiunilor religioase majore ar putea fi, cumva, integrate, prin reducţionism, în Biserica Romano-Catolică. Procesul a fost inversat, iar erezia reducţionismului religios este pe cale de a deveni o altă greşală a epocii noastre de această dată, una teologică, prin acordarea unei mai mari realităţi întregului însuşi decât realităţii părţilor sale constitutive. Există un fel de reducţionism confesional, prin care părţile constitutive sunt private de realitatea lor pentru o realitate mai cuprinzătoare, atribuită, teoretic, întregului însuşi. Falsitatea acestei reduceri este evidentă, deoarece procesul reducţionismului este la rândul lui redus la o simplă teorie, fără contingenţă cu realitatea părţilor implicate. Acest nou tip de erezie a reducţionismului, care ignoră conflictul inerent dintre diferite realităţi, dintre ceea ce este reductibil şi ceea ce este ireductibil, fără însă a recunoaşte diversele grade ale acestor realităţi, pare a fi cel puţin o „reductio ad absurdum" care duce la consecinţe imposibile.

În acelaşi timp, Hans Küng amestecă în mod arbitrar realităţile tuturor religiilor, inclusiv a creştinismului, reducându-le şi subsumându-le unei realităţi mai cuprinzătoare ale unei unice religii. Conflictul de interese dintre realitatea acelei unice religii şi cea a celorlalte religii este inevitabil. Desigur, există un reducţionism veritabil care ar putea fi salutar, însă, din punct de vedere teologic ar părea nu numai discriminator sau contradictoriu, ci şi supus controverselor, dacă nu utopic.

Pe de altă parte, Teologia părintelui Stăniloae evită orice fel de reducţionism, iar realitatea spirituală a creştinătăţii orientale nu este prezentată ca substitut al întregii creştinătăţi sau în competiţie cu Bisericile Romano-Catolică, Anglicană sau Protestantă, sau cu alte religii. Se poate remarca faptul că abordarea creştinească a părintelui Stăniloae este cu totul diferită de cea a lui Hans Küng, datorită chipului şi asemănării româneşti, care accentuează *persoana* şi *împărtăşania*, ca realitate ultimă a lumii creştine, relevând prin existenţa lor, adevărata valoare a personalităţii umane. De fapt, din punct de vedere teologic, ele constituie exis-

tenţa fundamentală a întregii creştinătăţi, pe care Sfânta Biserică apostolică şi catolică s-a bazat de la începuturile sale.

Poate că mai periculoasă decât erezia reducţionismului este greşala unilateralismului, pentru că exclude posibilitatea de a crea o sinteză a întregului. Mai mult, unilateralismul ar putea devia tranziţia lumii, şi mai ales a lumii creştine într-o direcţie necunoscută şi cu atât mai periculoasă. Ar fi nerealist să ignorăm faptul că, în ciuda unui anumit progres, epoca post-modernă este încă departe de a găsi soluţia conflictului iniţial şi a altor probleme moştenite de la perioada modernă. Una dintre cauze este, fără exagerare, înţelegerea unilaterală a chipului şi asemănării lui Dumnezeu în om, înainte şi după păcatul originar, înţelegere care a creat, nu o dată sinteze unilaterale ale întregii creştinătăţi.

Spre surpriza noastră, lucrurile nu se prezintă favorabil. Situaţia s-a complicat prin apariţia, în special în partea vestică a lumii, a atâtor noi credinţe şi culte care ameninţă deschis existenţa creştinătăţii. După cum transmite Pat Robertson, fondatorul şi preşedintele postului „Christian Broadcasting Network (CBN)" din Virginia Beach, „de la începuturile separării Bisericii de stat până la căderea comunismului lumea a fost supusă unui asalt asupra sufletului, timp de 300 de ani. Acum lucrurile se schimbă. Anul 1990 va rămâne în istorie ca marcând sfârşitul laicismului. Pentru că acum urmează un intens conflict de credinţă".[15] Desigur, trebuie să ne pregătim pentru acest conflict, dar asemeni părintelui Stăniloae, printr-o contribuţie spirituală a credinţei noastre ortodoxe la creştinismul din întreaga lume. Există o multitudine de culte ciudate, cum ar fi „Copiii Domnului", „Ştiinţa Creştină", „Misiunea Luminii Divine", „Eckankar", „Gurdjieff", „Martorii lui Iehova", „Conştiinţa Krishna", „Meher Baba", „The Moonies" (aproximativ Visătorii), „Mormonii", „Templul Oamenilor", „Scientology", „Calea", „Biserica Universală a lui Dumnezeu" ca şi noi credinţe, cum ar fi: „Baha'i", „Masoneria Liberă", „Reînarmarea morală", „Rastafarianismul" şi „Meditaţia transcedentală", ca să menţionăm doar o parte din ele.

Aceasta constituie, în mare parte, noile realităţi care se ivesc pe scena religioasă a vieţii americane şi a Occidentului materialist.[16] Desigur, cele mai periculoase sunt acelea care se pretind creştine şi folosesc, în mod fals, terminologia creştină. Fără îndoială, există un adevărat sindrom apocaliptic cu numeroase simptome escatologice. Provocarea este a lor. Privilegiul de a replica, al nostru. Şi tot a noastră este cinstea de a duce o luptă creştină onestă.

Ca fii spirituali ai Bisericii Ortodoxe Române trăind în lumea occidentală, în America, Europa sau Australia, ne confruntăm cu numeroase situaţii religioase care pun în pericol credinţa ortodoxă răsăriteană a părinţilor şi strămoşilor noştri. În astfel de condiţii, unica speranţă pare a fi chipul şi asemănarea românească din Teologia părintelui Stăniloae,

---

15 Pat Robertson, *The New Millenium*, World Publishing, Dallas-London-Vancouver-Melbourne, 1990, pag. 69—70.

16 Cf. John Butterworth, *A Book of Beliefs, Cults and New Faiths*, David C. Cook Publishing Co., Elgin, Illinois — Weston, Ontario, 1981.

care i-ar putea ajuta, etnic și spiritual, pe toți credincioșii ortodocși din Răsărit, ca, de altfel, pe toți creștinii, Romano-Catolici, Anglicani sau Protestanți.

Mișcarea religioasă de notorietate la ora actuală în perioada post-modernismului occidental este „The New Age Movement", cunoscută și sub numele de „Umanismul cosmic". Principala erezie a acestei mișcări este negarea autorității lui Dumnezeu și investirea omului cu autoritate divină.[17] Există o confruntare puternică, în vigoare acum, între concepțiile religioase laice și viziunea creștină asupra lumii, promovată în special de Protestanții Americani,[18] cu scopul de a apăra creștinismul de aceste noi ideologii.

În calitate de creștini, ni se spune cum să gândim în termeni de „viziune asupra lumii, identificând slăbiciunea diviziunilor ateiste și anticreștine. „Cel mai important pas pentru creștini, afirmă Roland H. Nash, este acela de a se informa asupra viziunilor asupra lumii, de a-și face o imagine comprehensivă și sistematică asupra lumii și a vieții. Nici un credincios nu poate fi astăzi eficient în lumea ideilor dacă nu este obișnuit să gândească în termenii unei viziuni asupra lumii. În ce mod diferă viziunea creștină de cea a altora?

Care sunt punctele slabe ale fiecărei viziuni? Cum putem descoperi cele mai bune argumente împotriva lor?[19]

În general vorbind, conceptul de viziune creștină asupra lumii ar putea fi studiat ca un fel de „Weltanschaung" și adaptat în scopuri apologetice. În acest sens, spre surpriza noastră, sinteza teologică a părintelui Stăniloae reprezintă, prin chipul și asemănarea sa românească, alcătuită ontologic după chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om, adevărata viziune ortodoxă răsăriteană capabilă să înfrunte singură provocările celor mai înverșunați inamici ai Creștinătății.

Rezumând studiile făcute de Protestanții americani, trebuie să menționăm în mod special trei viziuni ale culturii și civilizației vestice, și anume, „Biblical Christianity", „Marxism-Leninism" și „Secular Humanism", cărora li se poate adăuga „New Age Movement". Aceste mișcări sunt discutate pe larg în SUA de către David A. Noebel, care studiază minuțios concepțiile fiecăruia privind teologia, filosofia, etica, biologia, psihologia, sociologia, dreptul, politica, economia și istoria. Concluziile sale merită să fie luate în considerare ca fiind o contribuție substanțială la viziunea creștină asupra lumii.[20] Desigur, „Creștinismul biblic" este viziunea Protestantă și se opune „Marxism Leninismului", „Umanismului Laic" și „Mișcării Noua Epocă".

17 Pat Robertson, *op. cit.*, pag. 82.

18 Ronald H. Nash, *Worldviews in Conflict, Choosing Christianity in a World of ideas*, Zondervan Publishing House, Academic and Professional Books, Grand Rapids, Michigan, 1992.

19 Idem, *op. cit.*, pag. 14.

20 David A. Noebel, *Understanding the times, The Story of the Biblical Christian, Marxist/Leninist, and Secular Humanist Worldview*, Summit Press, Manitou Springs. Autorul confirmă faptul că a primit cereri de traducere a cărții în limbile română, poloneză, rusă și lituaniană.

O altă iniţiativă Protestantă importantă privind polemica americană asupra „Mişcării Noua Epocă" este cea a lui David K. Klark şi Norman L. Geisler, doi apologeţi evanghelici reprezentativi, care au dovedit, filosofic, relaţia strânsă dintre concepţia panteistă răsăriteană şi gândirea panteistă a mişcării „New Age".[21] Ambii autori consideră „umanismul epicurean", „Teismul Creştin" şi „Panteismul Stoic" ca fiind viziuni fundamentale asupra gândirii „New Age". Teismul Creştin este răspunsul apologetic, atât la panteismul stoic, cât şi la umanismul epicurian, pentru că afirmă principiul credinţei într-un Dumnezeu unic, infinit şi etern, care, fiind creator, este distinct de creaţie, dar domneşte asupra ei, fiind distinct de ateism, deism, panteism şi politeism.[22] O problemă reală a tuturor creştinilor, în special a celor din America, a devenit panteismul mişcării New Age, care i-a luat pe nepregătite pe apologeţii creştini[23] şi care şi-a găsit un sol fertil în cultura şi arta occidentală egocentrică, începând cu mijlocul secolului XIX. Acest panteism mistic s-a infiltrat în mod uimitor în cultura şi arta occidentală, din toate părţile lumii. Se bazează pur şi simplu pe o tautologie luciferică: Dumnezeu este lumea, iar lumea este Dumnezeu. În consecinţă, fiinţele umane sunt o parte din fiinţa lui Dumnezeu. Autorii exemplifică această erezie panteistă cu faimoasa cuvântare a actriţei Shirley Mac Laine, la câştigarea premiului Oscar. În timp ce aceasta vorbea despre gândirea „New Age" o voce din public i s-a adresat: „Cu tot respectul cuvenit, nu cred că sunteţi un Dumnezeu". Fără a ezita, Mac Laine i-a replicat: „Dacă nu mă vedeţi pe mine ca pe un Dumnezeu, este pentru că nu vă gândiţi la dumneavoastră ca la un Dumnezeu".[24]

Iată-ne, deci, Shirley Mac Laine, Noua Evă, nu ştie sau nu vrea să ştie că chipul şi asemănarea lui Dumnezeu în fiecare bărbat şi femeie îi deosebeşte pe aceştia nu numai biologic, ci şi din punctul de vedere al esenţei şi personalităţii, de Dumnezeu.

Ignoranţa poate da naştere lipsei de ruşine, dar, în cazul actriţei Shirley Mac Laine şi a urmaşilor săi, verdictul biblic (Geneză cap. III, versetul 4—5) este clar. Preţul pe care vor trebui să-l plătească pentru această deificare, care lasă deoparte comuniunea cu Dumnezeu, este moartea eternă. Din nou, în teologia sa, părintele Stăniloae ne avertizează, părinteşte în spiritul Sfinţilor Părinţi că „experienţele mistice pe care le caută astăzi tinerii în Yoga sau în metafizica hindusă sunt sortite eşecului, dacă nu duc spre o comuniune personală cu Hristos, până la profunzimea şi căldura inepuizabilă a fiinţei sale omeneşti şi dumnezeieşti. Dar în fiinţa dumnezeiesc-omenească a lui Hristos, fiinţa umană se poate elibera de iadul singurătăţii pentru că nu există o comuniune totală şi inepuizabilă în afară de cea cu Hristos, şi pentru că numai în Iisus Hris-

---

21 Cf. David K. Clark and Norman L. Geisler, *Apologetics in the New Age*, A. Christian *Critique of Panteism*, Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1991, 254 pages.

22 Idem, *op. cit.*, pag. 242.

23 Ibidem, *Ibidem*, pag. 9—10.

24 *Idem, Ibidem*, pag. 9—10

tos găsim spiritul comuniunii absolute între oameni, adică Biserica".[25]

Întorcându-ne la Shirley Mac Laine, ne găsim departe de adevărul exprimat în 1907 de un distins american (Oliver Wendell Holmes Jr. 1841—1935 de la Curtea Supremă de Justiție a Statelor Unite ale Americii) care a afirmat că „marele act de credință are loc atunci când un om admite că nu este Dumnezeu".[26]

În mod ironic, în 1944 Mircea Eliade era conștient de confruntarea inevitabilă pe care o dorea de pe poziții egale, dintre spiritualitatea occidentală și cea orientală. Dar nimeni nu a ținut seama de acest lucru. Pe atunci, independența Indiei marca intrarea Asiei pe scena istoriei moderne. După opinia lui Mircea Eliade, succesul acestui dialog s-a bazat și se bazează, în continuare, pe cunoașterea corectă a spiritualității orientale și a fundamentului său religios. Dar nu este niciodată prea târziu să reafirmăm valorile spirituale ale creștinismului și religiilor răsăritene, atât pe plan religios cât și cultural, întărind adevărata credință creștină. Dar, întorcându-ne la rădăcinile Mișcării New Age, trebuie să recunoaștem, faptul că în locul unei confruntări culturale, filosofice sau teologice între culturile și religiile Extremului Orient, după cum susținea Mircea Eliade, acum are loc ceva cu totul deosebit de așteptări. După trei secole dominate și saturate de raționalism, știință, laicism, umanism și antropocentrism, tranziția lumii atinge aproape punctul din care nu mai există întoarcere, intrând în mișcarea „New Age". Ce se va întâmpla? Nimeni nu știe. Pat Robertson prezice că anii 90 vor fi un deceniu al credinței religioase. Dar ce fel de credință religioasă? A răspuns sincer, că nu știm încă. Va îmbrățișa lumea cererile lui Iisus Hristos și adevărul Bibliei sau va trebui să ne așteptăm ca lumea să se îndrepte spre o vârstă a vărsătorului, dominată de religia hindusă și condusă de sfinți mistici, alăturați unor spirite demonice.

Aceasta este întrebarea crucială. Nu este un secret faptul că arta, cultura și viața creștină din Occident resimt deja influența Mișcării „New Age". Mass-media, industria spectacolului, ocultismul și alte mijloace ale subculturii netezesc calea panteistă de actualizare și regizare de sine a religiei seculare și a altor concepte religioase născute din hinduism. După cum a remarcat Pat Robertson[28] una dintre numeroasele cauze care duc la opțiunea pentru alte religii decât creștinismul tradițional, este lipsa mândriei și a prestigiului celor care în trecut, au respins în mod tiranic creștinismul în numele unor ideologii totalitare și umanistice, în special al marxismului și ateismului, chiar dacă aceștia recunosc acum faptul că singurul răspuns clar și eficient la tot haosul generat de asemenea provocări și probleme anticristice este creștinismul tradițional. De aceea ei pre-

---

25 Fr. Dumitru Stăniloae, *The Holy Spirit in the Theology and Life of the Orthodox Church*, in „Sobornost, The Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius," London, Series 7: No. 1, Summer, 1975, pag. 11.

26 Cf. *The Great Quotations*, compilație de George Seldes, cu o Introducere de Donald Adams, New York, Pocket Books, A Division of Simon and Schuster, Inc., 4th Printing, 1969, pag. 341.

27 Pat Robertson, *op. cit.*, pag. 73.

28 *Ibidem.*

feră să îmbrățișeze o nouă religie, totul opusă creștinismului tradițional. Altfel, le-ar fi foarte greu să accepte astăzi ceea ce au respins și au distrus, aproape, în trecut. Poate că aceasta este justificarea în majoritatea cazurilor din Europa de Est și Rusia.

Așadar, în locul unei confruntări intelectuale civilizate între creștinismul, cultura, și arta lumii vestice și religiile și culturile Extremului Orient, asistăm la un adevărat conflict cu aceste culte false ale „Noii Epoci" care ignoră cu totul chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om. Pat Robertson avea dreptate. „Sub umbrela noii epoci este loc pentru o supraabundență de credințe — nu doar cele menționate aici, ci de tot felul, de la guru indieni până la aceia care se pretind posedați de spirite fără trup, care le transmit mesaje.[29] Unele sunt într-adevăr periculoase. Cel mai recent exemplu este infama sectă Davidiană, în cadrul căreia falsul Mesia David Coresh a aplicat o adevărată „spălare a creierelor" unui număr de 86 de oameni, bărbați, femei și copii, ceea ce a dus, în final la moartea lor, în Waco, Texas.[30]

Oricum, situația cea mai alarmantă nu este cea a Bisericilor Protestante, cu toate că influența lor asupra unor aspecte ale mișcării „New Age" poate fi demonstrată într-un fel sau altul, ci în mod uimitor cea a Bisericii Romano-Catolice.

Părintele Mich Pacwa, profesor de Sfânta Scriptură la Universitatea Loyola din Chicago,[31] denunță cu argumente valide modul în care oamenii sunt atrași de psihologia lui C. G. Jung și cum Biserica Catolică, nu numai că este infiltrată de practici ale mișcării New Age, dar le și promovează cu asiduitate. Urmărindu-i analiza teologică, am fost uimit de implicarea catolică în influența tot mai puternică executată de Mișcarea „New Age". Alternativa spirituală pentru Biserica Romano-Catolică, dacă ar dori cu adevărat o nouă paradigmă religioasă, ar trebui s-o reprezinte Biserica Ortodoxă Răsăriteană, în nici un caz Mișcarea „New Age". Punctând atât contradicțiile, cât și erorile filozofice și teologice ale Mișcării „New Age", profesorul Mich Pacwa îl critică și pe părintele Matthew Fox, directorul Institutului „Creation Createred Spirituality" de la colegiul „Holy Names" din California. El critică în special teoria acestuia asupra spiritualității orientale asupra creației întrucât el a devenit un instrument folosit de ca-

---

30 George S. Corey, *Fundamentalism, Cults and the Like...*, „The World", publicată lunar, exceptând lunile iulie și august, de Arhiepiscopia creștin-ortodoxă antiohiană, Englewood, N. J., Vol. 37, No. 6, June, 1993, pag. 3.

31 Cf. Mitch Pacwa, S. J., *Catholics and the New Age. How Good People are Being Drawn into Jungian Psychology, the Enneagram, and the Age of Aquarius,* publicată cu permisiunea Servant Publications, Ann Arbor, Michigan, 1992, 234 pagini.

tolici pentru a intra în mişcarea „New Age", cu o pedeapsă pseudocatolică.[32]

După cum se poate observa, viziunea lui M. Fox poate fi combătută. Să vedem de ce. Vizibil contaminată de practicile oculte şi de tehnicile false ale mişcării New Age, viziunea sa, aparent Catolică, este bazată, în mod înşelător, pe două întrebări capitale ale epocii noastre. Ele sunt formulate de părintele Fox după cum urmează: prima: în încercarea noastră de a supravieţui şi de a ajunge la înţelepciune; avem nevoie de o nouă paradigmă religioasă? A doua: tradiţia spiritualităţii orientate asupra creaţiei poate oferi o asemenea paradigmă? La ambele întrebări, părintele Fox răspunde pozitiv, în ciuda criticismului bine-intenţionat la adresa Catolicismului, avertizându-l că operează cu jumătăţi tendenţioase de adevăr, „analize inadecvate", „falsuri evidente" sau folosind pseudo-traduceri din Sfânta Scriptură şi propoziţii contradictorii.

Cu toate acestea, el nu a ezitat să sugereze un dialog cu „mişcarea contemporană mistică cunoscută sub numele de New Age". Părintele Pacwa demonstrează clar că părintele Fox împrumută idei ale mişcării New Age, cum ar fi pretextul paradigmei, ameninţarea dezastrului ecologic şi necesitatea unei noi religii şi a unei noi paradigme. Spre exemplu, folosind credinţa mişcării New Age în epoci astrologice, părintele Fox insistă asupra versiunii sale despre descrierea lui Jung a celor două mii de ani de istorie a umanităţii pe pământ. Aceste epoci sunt: Taurul, între 4 000 şi 2000 î.e.n., reprezentând „civilizaţii primitive, instinctuale; Berbecul, din 2000 î.e.n., până în A.D. 1, caracterizată de iudaism şi conştiinţă; şi Peştii, din A.D. 1 până în 1997, o epocă dominată religios de figura lui Iisus Hristos.[33]

După părerea părintelui Fox, epoca astrologică a Peştilor se va încheia la sfârşitul secolului XX şi în curând va fi începutul celei a Vărsătorului. El este deja convins de faptul că epoca Peştilor, cu viziunea sa dualistă, augustiniană şi newtoniană a trecut. „Deoarece epoca lui Constantin este încheiată, neoplatonismul a trecut şi la fel era carteziană şi credinţa creştină, aşa cum a fost ea cunoscută prin intermediul metodelor culturale ale epocii, deja pe terminate, a Peştilor... Unele se îndreaptă către Răsărit, altele către occidentul păgân iar altele către un agnosticism fără scop sau spre reformulări sterile ale Creştinismului".[34] Aşadar, se pare că există o ciudată tranziţie astrologică, paralelă cu tranziţia lumii, a cărei identitate nu are nici o legătură cu chipul şi asemănarea lumii.

---

32 Mitch Pacwa, S. J., *op. cit.*, în special Chap. VIII: *Matthew Fox and Creation Centered Spirituality*, pag. 173—189. Păr. Pacwa citează critic următoarele cărţi ale păr. Fox: *The Coming of the Cosmic Christ* (San Francisco, Harper and Row Publishers, 1988); *Original Blessing* (Santa Fe: Bear & Company, 1983); *A Spirituality Named Compassion and the Healing of the Global Village, Humpty Dumpty and Us* (San Francisco: Harper and Row, Publishers, 1979); şi: *WHEE, Wee, wee All the Way Home: A Guide to the New Sensual Spirituality* (Wilmington: A Consortium Book, 1976); *On Becoming a Musical, Mystical Bear* (New York: Harper and Row, Publishers, 1972);

33 Idem, *op. cit.*, pag. 184.

34 Matthew Fox, O. P., *A Spirituality Named Compassion and the Healing of the Global Village, Humpty Dumpty and Us*, pag. 256, apud Fr. Mitch Pacwa, S. J., *op. cit.*, pag. 185.

A doua întrebare a părintelui Fox se referă direct la „Spiritualitatea Orientală asupra creaţiei" ca noua paradigmă religioasă propusă de el. Noua abordare teologică a părintelui Fox este centrată, după cum arăta părintele Mich Pacwa asupra „bunătăţii inerente a creaţiei şi respinge orientarea tradiţional creştină asupra păcatului omenirii şi a nevoii de mântuire". Este descrisă ca panteistă („Totul este în Dumnezeu şi Dumnezeu este în toate"), creatoare, plină de înţelegere, aflată în căutarea adevărului, feministă, ecologică şi senzuală, plină de extaz şi erotism".[35]

Astfel, soteriologia Romano-Catolică este complet modificată de către părintele Matthew Fox după cum se poate afirma că dogma creştinismului este totalmente denaturată de concepţia sa asupra lumii. Motivaţia existenţei noastre, afirmă el, este aceea a-l aduce pe Hristos cel cosmic în fiinţa şi în faptele noastre. Dar cine este acest Hristos cosmic? Cu siguranţă, nu acel Iisus Hristos cunoscut din istorie, Fiul lui Dumnezeu, cea de a doua Fiinţă a Sfintei Treimi. În viziunea părintelui Matthew Fox, Hristos cel cosmic este un arhetip ante-creştin al lui Dumnezeu, existent în fiecare fiinţă, un model divin, acel divin EU SUNT din fiecare fiinţă şi persoană. Iisus îl întrupează pe Hristos cel cosmic, „dar nu este în nici un caz limitat la acea fiinţă". Dacă Iisus Hristos s-a născut în anul 1 era noastră, acum vom da cu toţii naştere lui Hristos cel cosmic în anul 2000 era noastră. Părintele Mich Pacwa consideră că afirmaţiile lui Fox au o rezonanţă panteistă şi că este greu de spus dacă acesta crede că Iisus este singurul Fiu al lui Dumnezeu. Mai mult, el afirmă în mod categoric că teologia lui Hristos cel cosmic nu trebuie să fie acceptată sau trăită neţinând seama de existenţa lui Iisus Hristos.[36]

Dacă ţinem seama de afirmaţiile părintelui Fox, potrivit cărora, „Biserica, aşa cum am cunoscut-o noi, este pe moarte", sau creştinismul, aşa cum l-am cunoscut noi, nu va supravieţui, atunci va trebui să recunoaştem faptul că sunt periclitate, nu numai teologia creştină şi soteriologia, ci şi domeniul ecleziastic. Spre uşurarea noastră, viziunea păr. Fox nu are legătură cu creştinismul nostru ortodox de răsărit. Este posibil ca păr. Matthew Fox, preotul romano-catolic de curând caterisit de Vatican să fie nu numai expresia unei renaşteri spirituale a Bisericii sale Romano-Catolice americane printr-o nouă speculaţie asupra spiritualităţii orientate asupra creaţiei, asupra însemnătăţii unui Hristos Cosmic, ci şi expresia inexorabilă a vulnerabilităţii conceptului fundamental al Romano-Catolicismului, acela al statutului primordial al creaţiei şi al omului, înainte şi după păcatul originar. Întrucât situaţia actuală a desacralizării artei, culturii şi religiei creştinătăţii occidentale se datorează în mare măsură consecinţelor scolastice ale interpretării păcatului originar şi a implicaţiilor sale de către Romano-Catolici. Chiar dacă chipul şi asemănarea lui Dumnezeu în omul care a păcătuit rămân neafectate de păcatul originar, nevoia unei mântuiri adevărate nu se mai împlineşte printr-o simplă împăcare sau prin moartea Domnului nostru Iisus Hristos, Care îşi

35 Mitch Pacwa, S.J., *op. cit.*, pag. 219.
36 Idem, *op. cit.*, pag. 188.

ia asupra sa păcatele lumii în actul justificării. Ei minimalizează importanța ontologică a mântuirii pentru că, dn punct de vedere ontologic, păcatul originar nu a afectat chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om. Însă acest gen de justificare nu înseamnă mântuire, în adevăratul sens al cuvântului, nu presupune mântuirea omului care a păcătuit, după cum a arătat păr. Stăniloae în Teologia sa, referindu-se la creștinismul răsăritean. Mântuirea înseamnă viața întru Iisus Hristos, nu în acel „Hristos Cosmic" la care face referire păr. Fox. Oricum, pare evident faptul că generația New Age îi va domina pe catolicii americani și creștinismul occidental în condițiile în care, după cum afirma păr. Pacwa, cei care vor distinge greșelile nu se vor ridica împotriva falsităților.

Trebuie să recunoaștem că mișcarea „New Age" s-a bucurat de multă atenție. Și poate că motivele au fost fondate. Noi, creștinii din Occident ne aflăm în pericol. Evoluția spirituală a lumii atinge cel mai periculos punct al traiectoriei sale. Atât creștinismul occidental, cât și cel răsăritean, se află sub amenințarea mișcării „New Age", care urmărește înlocuirea creștinismului pentru totdeauna. „Mai putem oare spera vreodată ca America să se definească drept o singură națiune care crede în Dumnezeu", când vedem falsele religii ale acestei mișcări ridicându-se din ruinele culturii umaniste și raționaliste?".[37] Este greu de spus. Vremurile sunt grele și nu este momentul să ne irosim fără discernământ, în special noi, creștinii din Occident. Pericolul se face întotdeauna simțit mai pregnant atunci când este ignorat.

Vom rezuma considerațiile acestea făcând referire la concluzia lui David A. Noebel. După ce a făcut o analiză sistematică și meticuloasă a acestei viziuni provocatoare asupra lumii și i-a sintetizat aspectele esențiale, el a evidențiat faptul că „viziunea mișcării New Age asupra lumii este fundamentată pe panteism teologic (totul este Dumnezeu), pe monism filosofic (totul este o singură substanță), pe evoluție biologică graduală (totul evoluează), pe relativism etic (totul se schimbă) și pe o înaltă conștiință psihologică (totul este perfectibil). Umanismul cosmic afirmă că natura umană perfectibilă constituie cel mai bun mijloc de guvernare într-o nouă ordine mondială și că ea va crea cea mai funcțională ordine economică mondială, ca și cel mai valabil sistem legal. Pe scurt, libertatea personală îl va împinge pe om spre o utopie în care fiecare va trăi experiența conștiinței lui Hristos. Dacă Dumnezeu există în toate, omenirea ar trebui să se înalțe împreună cu această conștiință mai înaltă până la atingerea dumnezeirii colective".[38]

Așadar, chipul și asemănarea lui Dumnezeu nu reprezintă nimic pentru omul aparținând mișcării New Age și, în consecință, morala și religia creștină nu au nici o semnificație pentru el. Vechiul Adam trezit în omul mișcării New Age respinge chipul și asemănarea lui Dumnezeu, primită de la noul Adam, prin Domnul Nostru Iisus Hristos. Consumând, într-un act luciferic, toate fructele ce i-au fost oferite de pomul cunoașterii binelui și răului, omul mișcării New Age, bucurându-se în mod ilu-

---

37 Pat Robertson, *op. cit.*, pag. 297.
38 David A. Noebel, *op. cit.*, pag. 870.

zoriu de falsa lui bunătate, este pe punctul de a gusta din pomul vieţii. Aşadar, al doilea păcat originar este pe punctul de a fi înfăptuit. Din păcate, fără sepranţa unui mântuitor sau a unei noi mântuiri a lui Dumnezeu. Însă nu există imortalitate fără comuniunea cu Dumnezeu, iar omul mişcării New Age riscă să atingă nefiinţa absolută.

Doar teologia ortodoxă răsăriteană, în viziunea enunţată de păr. Stăniloae, în care accentul cade pe înţelegerea corectă a chipului şi asemănării lui Dumnezeu în om, ar putea fi, în varianta sa românească, răspunsul salvator la toate problemele spirituale ridicate de mişcarea New Age.

Însă ceea ce pare a fi cu adevărat alarmant pentru conştiinţa umană, este sincretismul care poate fi surprins în tendinţa mişcării New Age de a combina diverse sisteme filosofice şi religioase împotriva unui oponent care este, în cazul nostru, viziunea creştină asupra lumii. Există numeroase similarităţi între această mişcare, umanismul laic şi marxism-leninism, şi s-ar putea bănui, împotriva aparenţelor, că există o pasăre phoenix care se ridică din propria-i cenuşă pentru a trăi un nou ciclu de existenţă în secolele ce urmează. Ne lipseşte, cu siguranţă, perspectiva, dar, după cum a afirmat David A. Noebel, „la nivelul de bază, biologia mişcării New Age este una marxistă, psihologia sa este cea a umanismului laic, iar politica sa este atât umanistă, cât şi marxistă".

În timp ce s-ar putea crede că panteismul s-ar apropia mai degrabă de deism decât de ateism, adevărul pare a fi că „dacă totul este Dumnezeu, nimic nu este Dumnezeu". Umanismul Cosmic se apropie de creştinism numai atunci când se insistă asupra faptului că Universul nu a apărut din întâmplare, şi că există mai multă realitate decât materie. În orice altă privinţă, umaniştii cosmici, umaniştii laci şi marxist-leniniştii aparţin aceleiaşi familii. Această ridicare rapidă a viziunii New Age a adus lumea occidentală în imposibilitatea de a-i respinge pe umaniştii cosmici. Umanismul cosmic ar trebui tratat cu toată seriozitatea".[39] Acestui avertisment ar trebui să i se adauge îngrijorarea lui Pat Robertson. După părerea lui, Europa este, la ora actuală, cea mai puţin religioasă parte a lumii. Europa unită sub controlul unui dictator aparţinând acestei mişcări ar fi o ameninţare pentru întregul glob.[40]

Comunismul, laicismul, modernismul şi mai ales, ateismul au dispărut la această încrucişare de secole, însă din cenuşa lor, pasărea Phoenix a mişcării New Age renaşte, spre uimirea noastră, a creştinilor. Nu este de mirare că un nou templu hindus este ridicat în SUA din 21 în 21 de zile şi că maeştri yoghini, guru şi zen apar peste tot pe Coasta de Vest. Nu este de mirare că Meitreya (numele sanscrit al lui Buddha) a fost declarat de către un cult britanic adevăratul Mesia, iar cineva care se pretinde Meitreya nu face decât să aştepte ca adepţii săi să declare ziua în care el se va proclama noul Hristos.[41]

39 Idem, *op. cit.*, pag. 873. Cf. George Hague, *Subtle Seduction, Why some Christians Are Turning to the New Age*, in *„The Plain Truth", A Magazine of Understanding*, publicată de Worldwide Church of God, Passadena, California, 1993, Vol. 58, No. 8 (September), pag. 14—18.

40 Pat Robertson, *op. cit.*, pag. 125.

41 Pat Robertson, *op. cit.*, pag. 76, 88.

Este trist să aflăm de la păr. Matthew Fox despre acel Hristos Cosmic, sau că Iisus Hristos nu a fost creştin, dar este de-a dreptul scandalos să aflăm de la teologul liberal Hans Küng că Iisus Hristos este un obstacol în calea unificării tuturor religiilor. Acesta a afirmat că „în final, între religii nu va mai exista o figură care să le separe, nici un profet, nici un Mahomed, nici un Buddha. Nici chiar Iisus Hristos, în care cred creştinii, nu va mai exista ca figură separatoare.[42] Orice comentariu este de prisos.

În asemenea condiţii, la ce ne mai putem aştepta de la creştinismul occidental sau de la mişcarea New Age? Devine din ce în ce mai evident faptul că chipul şi asemănarea creştinismului occidental se află sub influenţa destructivă a propriei culturi, filosofii şi arte. Acest proces distrugător, necunoscut creştinismului răsăritean, denotă, în mare măsură, slăbiciunea spirituală şi lipsa duhului sfânt în viaţa religioasă a Occidentului. Referitor la această realitate religioasă, relevantă este tendinţa promovată de Joseph Campbell şi Mircea Eliade — doi dintre cei mai importanţi cercetători în domeniul lor, de a identifica religia cu mitologia sau, cel puţin, de a identifica studiul religiei cu studul mitologiei.[43]

Însă, inversând raportul istoric dintre mitologie şi religie, înclinând balanţa în favoarea mitologiei şi în detrimentul religiei, sau, mai mult, considerând toate religiile ca fiind mitologii mascate, ar însemna să înlocuim religia cu mitologia şi să deschidem calea mişcării New Age şi, în ultimă instanţă, a întregului creştinism. Acest aspect trebuie să fie analizat cu atenţie. Conştient sau nu, are loc o revigorare a vechii vârste a mitologiei, ca un recul necesar avansării mişcării New Age. Desigur, întoarcerea în vârstă a mitologiei sau reinventarea puterii mitului în vederea instaurării noii vârste a mitologiei travestite în mişcarea New Age nu ajută destinul spiritual şi mântuirea omenirii. Dimpotrivă.

Nu trebuie să uităm că trăim încă în era creştină a harului Divin, a energiilor dumnezeieşti care se revarsă asupra noastră, că încă mai putem să transformăm artificialitatea vieţii noastre în sfinţenia creştină a vieţii fiecăruia dintre noi. Din ceea ce ştim de la păr. Stăniloae, aceasta înseamnă o refacere a chipului lui Dumnezeu în noi, prin purificarea de patimi şi prin virtuţi care ating iubirea nemărginită, făcând întotdeauna deosebire, potrivit învăţămintelor Sf. Grigorie Palama, între esenţa şi energiile lui Dumnezeu.

Caracterul contradictoriu al acestei tranziţii religioase, care şi-a pierdut aproape complet chipul şi asemănarea creştinescă este intensificată, în mod paroxistic, de criza politică din întreaga lume. Relaţia între religie şi politică a dus întotdeauna la situaţii neaşteptate. Diagnosticând tumultul de pe glob la apropierea secolului XXI ca fiind „de necontrolat",

42 Hans Küng, *op. cit.*, pag. 255.

43 Mortimer J. Adler, *Truth in Religion*, pag. 80. Mai ales cap. IX: *The Study of Religion and Mythology*, pag. 40—68.

Zbigniew Brezezinski, unul dintre cei cu care se confruntă lumea în prezent pot fi rezolvate doar prin credinţă şi raţiune.[44]

Nu este o confesiune de credinţă, ci un act îndrăzneţ de curaj diplomatic. El a recunoscut că religia se află în declin în Occident şi în SUA, unde, anul trecut (1992) s-a interzis prin lege să se cânte colinzi religioase de Crăciun în spaţiile publice în numele libertăţii intelectuale, pentru a-i „proteja" pe oamenii de religie ... Acesta nu este un paradox, ci o ciudată realitate americană. În comentariile sale asupra cărţii lui Brzezinski, Lee Edwards afirmă că nici un alt gânditor politic (şi, cu siguranţă, nici un expert în siguranţa naţională n-a pus problema nevoii de credinţă şi raţiune în politica mondială, aşa cum o face Brzezinski în pasionanta şi emoţionanta sa carte.[45] Aceasta este o observaţie pertinentă. Chiar dacă Brezinnski are îndoieli în ceea ce priveşte posibilitatea ca religia să redevină centrul vieţii sociale a omenirii, el afrmă cu certitudine că o societate bună are nevoie de oameni credincioşi, că democraţia este imposibilă fără virtute, că libertatea fără cumpătare este trivială, că libertatea lipsită de responsabilitate este lipsită de sens, că omul nu poate exista fără sprijinul lui Dumnezeu. Afirmaţiile sale de bun augur nu pot fi combătute cu uşurinţă. Sperăm că afirmaţiile sale diplomatice vor reuşi să schimbe chipul şi asemănarea religiei şi politicii în viitorul apropiat.

În timp ce Hinduismul, în versunile sale americane ale mişcării New Age, este deja în competiţie cu viziunile creştine, pe care speră să le înlocuiască în epoca Vărsătorului, o altă viziune rivală creştinismului, motivată politic, este lumea musulmană. Pat Robertson este conştient de ascensiunea Islamismului în SUA. Părerea sa este că islamismul este o erezie creştină. Un raport special asupra ascensiunii islamismului arată că în 1990 vor fi mai mulţi musulmani decât evrei în America. O persoană din cinci pe pământ este musulmană.[46] Pentru creştini chipul şi asemănarea islamică nu reprezintă o religie cu totul de neînţeles, cum este Hinduismul. Dar ceea ce voi accentua aici este faptul că creştinătatea şi islamismul se confruntă astăzi cu aceiaşi duşmani: laicismul şi modernismul. Din păcate, există o diferenţă fundamentală. Pentru lumea islamică, aceşti doi inamici comuni se confundă cu americanismul. Din acest punct de vedere, „America a devenit încarnarea diavolului, opusul diabolic a tot ceea ce este bun şi, în special, a Islamului, pentru musulmani".[47]

Într-o analiză atentă şi pertinentă a sentimentului antiamerican printre musulmani în prezent, Bernard Lewis afirmă că „este evident că ne confruntăm cu o mentalitate şi o mişcare care se îndepărtează mult de

---

44 Cf. *Confronting Democracy's Flaws*, afirmaţiile lui Lee Edwards, profesor de ştiinţe politice la Universitatea Catolică, cu privire la cartea lui Zbigniew Brzezinski, *Out of Control, Global Turmoil on the Eve of the 21st Century*, New York, Charles Scribner's Sons, 1993, 231 pp., published in *„The World and I", A Chronicle of our Changing Era*, Washington D. C., A Publication of the Washington Times Corporation, August 1993, pag. 302—308.

45 Idem, *op. cit.*, pag. 308.

46 Pat Robertson, *op. cit.*, pag. 84—86.

47 Bernard Lewis, *The Roots of Muslim Rage*, in *Facing the '90s, The Issues that Matter, The Atlantic Monthly*, Collector's Edition, 1993, pag. 4.

problemele politice și guvernele care le generază. Nu este altceva decât o confruntare dusă între civilizații — reacția, poate irațională, dar, cu siguranță, istorică, a unui rival străvechi împotriva moștenirii noastre iudeo-creștine, a prezentului nostru laic și a expansiunii în lume a amândurora. Este foarte important ca noi să nu reacționăm la fel de irațional".[48]

O altă diferență fundamentală între Islamism și Creștinism este faptul că, spre deosebire de Creștinismul Occidental care riscă, din cauza inerției sale scolastice, să fie înlocuit de mișcarea New Age sau de o altă religie, marele musulman își intensifică lupta împotriva laicismului și a modernismului, împotriva dominației și influenței vestice, special a Statelor Unite ale Americii și a forțelor care au schimbat structurile politice, economice, sociale, culturale și chiar religioase, ale țărilor musulmane. De aceea, Bernard Lewis ne recomandă să realizăm „o apreciere mai bună a altor religii și structuri politice, prin studiul istoriei, literaturii și al realizărlor lor. În același timp, putem spera că, ei, la rândul lor, vor încerca să le înțeleagă mai bine pe ale noastre, că vor înțelege și vor respecta, chiar dacă nu vor adopta, relația între politică și religie".[49]

Totuși, înainte de căderea Constantinopolului în mâinile turcilor mahomedani, creștinătatea răsăriteană a rezistat și apoi a fost martora schimbării chipului și asemănării creștinismului occidental. Acea imagine dezolantă a fost descrisă cu o mare intensitate emoțională de bine-cunoscutul teolog Olivier Clément, care a concluzionat: „Astfel, într-un univers desacralizat de creștinism, dar abandonat de către creștini, am fost martorii, pe de o parte, ai dezvoltării științifice și tehnologice, fie fără un scop anume, fie inspirate de un titanism luciferic, iar pe de altă parte, am fost martorii curentelor panteiste sau ateist-mistice, captivate de misterul cosmosului, dar opuse lui Dumnezeu ... Drama creștinismului modern în Occident este de a fi declanșat mișcarea științifică fără a cunoaște energiile divine, în timp ce Răsăritul a păstrat secretul acestora, fără a cunoaște, însă, impulsul umanistic și explorarea materiei".[50]

Și astfel, tranziția lumii își continuă pelerinajul în căutarea unui chip și a unei asemănări spirituale... Există îndoieli dacă chipul și imaginea lumească ar putea fi chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om. Și totuși lumea contemporană ia tot mai puțin calea Crucii, care ne înalță și care este, după cum a afirmat păr. Stăniloae, „singura cale care îndreaptă creația spre adevăratele înălțimi pentru care a fost creată după ce a căzut în cele mai joase abisuri ale existenței".[51]

După cum a afirmat Hans Küng, imaginea științifică a lumii și orientarea religioasă spre realitate, implicarea politică și credința religioasă

---

48 Idem, *op. cit.*, pag. 9.

49 Idem, *Ibidem*, pag. 9.

50 Olivier Clement, *Purification by Atheism*, in *Orthodoxy and the Death of God*, Essays in Contemporary Theology, editor A. M. Alchin, London, Fellowship of St. Alban and St. Sergius, 1971, pag. 37.

51 Dumitru Stăniloae, *The Cross on the Gift of the World, in „Sobornost"*, *„The Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius*, London, Winter 1971, Series 6, No. 2, pag. 101.

nu mai sunt, cel puțin în societățile occidentale avansate, percepute ca fiind incompatibile".[52]

Aceasta este un semn bun și ar trebui apreciat ca atare. Dar ce s-ar putea spune despre credința religioasă în societățile din est, atât de dezavantajate în comparație „modernitatea occidentală?". Răspunsul ar putea fi dat de viziunea creștinătății ortodoxe răsăritene, create de chipul și asemănarea teologiei părintelui Stăniloae. Acesta este adevărul. A actualiza ecumenic o asemenea viziune teologică este o necesitate imperativă pentru că acest lucru nu se poate realiza decât acum. Creștinismul occidental eșuat are nevoie de ajutorul spiritual al creștinismului ortodox creștin. În special Romanitatea occidentală, care a uitat, aproape în întregime, existența autentic creștină a Romanității Răsăritene, umila sa soră întru Hristos. Semnele nu sunt favorabile Europei Occidentale. În acest sens, citām o opinie autorizată a lui Pat Robertson, după ce a vizitat Europa, în special Europa de Est după prăbușirea comunismului. El a declarat că, „în ciuda eforturilor depuse de Creștini-democrați și de Biserica Catolică în multe țări, Europa este o societate post-creștină cu o cultură profund hedonistă. Nu putem decât să ne rugăm ca flacăra Creștinismului, care a apărut în Europa de Est — nestinsă și mai puternică decât și-ar fi putut imagina cineva — să fie scânteia care să declanșeze o uriașă renaștere în Europa Occidentală. Dar, pe moment, este doar o rugăciune și o speranță".[53]

Desigur, semnificația teologică a tranziției creștine a lumii nu are nici o legătură cu „Mitul eternei întoarceri", de Mircea Eliade, chiar dacă istoria a fost privită de către omul arhaic ca o hierofanie și de către cel modern ca o teofanie. În tranziția sa continuă, lumea contemporană înaintează în timp, pentru a-și îndeplini menirea escatologică, în loc să regreseze.

Tranziția lumii are loc asemenea mișcării valurilor unui râu, fără întoarcere în punctul inițial. Cu toate acestea, la intersectarea istorică a hierofaniei cu epifania lui Dumnezeu în tranziția lumii, putem descoperi chipul și asemănarea Teologiei părintelui Stăniloae, apărând din chipul și asemănarea lui Dumnezeu, pe care s-a clădit spiritualitatea autohtonă românească de la începuturile sale. Doar în cest sens contribuția lui M. Eliade poate fi considerată inestimabilă.

Teologia, cultura, știința și arta creștină sunt greu de înțeles fără a lua în considerare doctrina chipului și asemănării lui Dumnezeu în om, fără a o accepta corect, nu numai ca un concept fundamental al relației ontologice dintre Dumnezeu și om în istorie, ci și ca un act de credință care relevă, prin Iisus Hristos, taina acestei relații ontologice. Pentru a înțelege mai bine semnificația ideilor care stăpânesc chipul și asemănarea Teologiei părintelui Stăniloae, trebuie să pătrundem spiritual, atât cât ne este cu putință, în taina chipului și asemănării lui Dumnezeu în om, așa cum este ea dezvăluită de Domnul nostru Iisus Hristos. În dragostea sa de oameni, după cum afirmă păr. Stăniloae, Domnul nostru Iisus

52 Hans Küng, *op. cit.*, pag. 7.
53 Pat Robertson, *op. cit.*, pag. 114.

Hristos reflectă și ne dezvăluie imaginea lui Dumnezeu, ca întrupare a lui Dumnezeu. Prin El, nu numai că Dumnezeu se arată oamenilor, ci, mai mult, omul se arată oamenilor, învățându-i cum să realizeze chipul adevărat al ființei lor după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, în lumina relației structurale cu duhul Lui și înțelegând toate implicațiile ce decurg de aici.

„Doctrina chipului lui Dumnezeu", spunea Jaroslav Pelikan, profesor de istorie la Universitatea Yale, „a fost o coordonată majoră în dezvoltarea mentalităților occidentale privind înțelegerea semnificației și promisiunii unei vieți umane, și, de aceea, oricine ar încerca să interpreteze sistemele, valorile care ne-au modelat, trebuie să îi acorde atenție. Dacă se pierde această doctrină, va fi dificil să se găsească niște structuri alternative pentru normele etice care derivă din ea".[54] Desigur, părerea sa trebuie analizată. Există o adevărată istorie a dezvoltării occidentale a doctrinei chipului lui Dumnezeu în viața, teologia, cultura, știința și arta creștină. Prof. Jaroslav Pelikan demonstrează că această doctrină a devenit un adevărat articol de credință și apoi a depășit granițele credinței, pentru a deveni o parte componentă a filosofiei laice a umanismului luminist și a idealismului secolului XIX".[55] Astfel s-a deschis calea antropocentrismului, în detrimentul teocentrismului. Cercetând tranziția lumii contemporane în lumina doctrinei chipului și asemănării lui Dumnezeu în om așa cum a fost introdusă și aplicată de Creștinismul Occidental — Catolic și Protestant, devine limpede de ce mișcarea New Age este pe punctul de a cuceri, intelectual, și poate, spiritual, religia, civilizația și cultura Ocicdentului. Dar, în același timp, doctrina chipului și asemănării lui Dumnezeu a fost, și este încă, forța creatoare fundamentală în dezvoltarea căilor specifice Răsăritului de a obține mântuirea omului prin restabilirea ontologică a chipului și asemănării lu Dumnezeu în ființa omenească și printr-o comunicare deplină cu Dumnezeu și cu lumea.

Având rădăcini adânc înfipte în învățătura apostolică și patristică a chipului și asemănării lui cu Dumnezeu în om și fiind legată de toate implicațiile și consecințele mântuirii omului și destinului său escatologic, viziunea teologică a păr. Stăniloae pune accent pe chipul și asemănarea românească în mod creator, printr-o sinteză ecumenică ce ar putea fi înțeleasă intelectual și acceptată spiritual de întreaga creștinătate. Păr. Stăniloae relevă destinul spiritual al creștinismului ortodox românesc ca fiind, într-un anumit moment al existenței sale, o punte etnică și ecumenică între romanitatea de Răsărit și cea din Apus, iar apoi, între creștinismul ortodox răsăritean și cel apusean. Prin echilibrul etnic și spiritual al structurii latine a romanității răsăritene, creștinismul ortodox român își exercită rolul moderator, împărtășind sentimentul de comuniune între lumea ortodoxă a grecilor, arabilor și a popoarelor slave.

Desigur, păr. Stăniloae a făcut o distincție clară între latinitatea etnică și cea Romano-Catolică. Latinitatea etnică este tărâmul comun al Ro-

---

54 Jaroslav Pelikan, *The Melody of Theology, A Philosophical Dictionary*, Harward University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1988, pag. 138.
55 Idem, *op. cit.*, pag. 139.

manității orientale și occidentale, în timp ce „latinitatea Romano-Catolică" este o creație a Papalității, care, din nefericire, a devenit un element perturbator, din punct de vedere religios și cultural, încă din timpul Cruciadelor. În „Prefața" sa la cartea părintelui Stăniloae, „Experiența lui Dumnezeu", Episcopul Kallistos din Diokleia a perceput vocație ecumenică a creștinismului ortodox român, așa cum a fost descrisă de către părintele Stăniloae. „Pentru că România, remarca Episcopul Kallistos, „reprezintă ceea ce păr. Dumitru Stăniloae numește Latinitate orientală! Ca singura biserică ortodoxă cu fond cultural latin, ea s-a aflat întotdeauna la intersecția unor drumuri: între Orient și Occident, între ortodoxism și tradiție latină, între Bizanț și lumea slavă. În contextul ortodoxiei și al creștinătății, în general, românii se afirmă ca făuritori de punți de legătură, a căror vocație specială este aceea de a realiza echilibru, convergență și universalitate. Și acestea sunt chiar calitățile cărții părintelui Dumitru".[56]

După cum am mai menționat, chipul și asemănarea românească se identifică ontologic cu chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om. Este mai mult decât o pecete a imaginii lui Dumnezeu pe imaginea românească. Dintru început, român a însemnat creștin. De aceea imaginea românească este echivalentă cu imaginea creștină. Vechiul proverb românesc „Și rușii sunt români" înseamnă, de fapt, că și rușii sunt creștini. Ca națiune creștină, românii sunt traco-daci romanizați și încreștinați. Etnogeneza lor creștină în vremurile apostolice și patristice explică vocația lor istorică și spirituală și deschiderea lor unică spre umanitate și universalitate prin legătura lor organică cu spațiul național moștenit de la strămoșii lor traco-romani. De asemenea, etnogeneza dezvăluie, etnic, chipul lui Dumnezeu și asemănarea ființei românești în lume.

Chipul și asemănarea lui Dumnezeu din perspectivă universală sau ecumenică manifestă deosebiri față de chipul și asemănarea națională. Chipul lui Dumnezeu este același la toți oamenii, însă asemănarea lui Dumnezeu se realizează personal sau național, de către fiecare om sau națiune, în funcție de perfecțiunea morală sau elevarea spirituală. Raportul dinamic dintre chipul românesc și asemănarea românească este redat de păr. Stăniloae prin același raport dinamic între chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om. Acest dinamism se concretizează, la români, în existența lor națională ca persoane și prin comunicarea dintre ele. Astfel încât, persoana este chipul lui Dumnezeu în om, reprezentând universalitatea întregii umanități, iar comuniunea este asemănarea omului cu Dumnezeu, reprezentând efortul național și particular pentru actualizarea imaginii lui Dumnezeu, prin perfecțiunea noastră spirituală și comuniunea totală cu Dumnezeu, cu lumea și cu cei din jur. Prin comuniune inter-

---

56 Cf. Bishop Kallistos of Diokleia, *Foreword*, Dumitru Stăniloae, *The Experience of God*, traducere de Ioan Ioniță și Robert Barringer, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts. Și: George Alexe, *Thraco-Roman Distinctiveness of Byzantine and Romanian Christianity*, lucrare prezentată la cel de-al 25-lea Congres internațional de studii medievale Western Michigan University, Kalamazoo, Michigan, May 10—13, 1990, în „*Calendarul Credința 1992*", Detroit, Michigan, Arhiepiscopia Ortodoxă Română din America și Canada, pag. 94—105.

personală, existența noastră urmează modelul inter-personal al Sfintei Treimi.

Este uimitor să constatăm că, în țara sa, și în străinătate, păr. Stăniloae este privit atât ca un mare teolog, cât și ca un mare român. Nimeni, în afară, poate, de el însuși, nu ar putea spune ce este mai important pentru el. Dar, probabil că ambele ipostaze au valoare egală. Există o simbioză perfectă între ele, căci identitatea ontologică a păr. Stăniloae este legitimată etnic și spiritual de aceeași unică personalitate.

Pentru că, numai prin această actualizare supremă a chipului și asemănării lui Dumnezeu în om, persoana și comuniunea, realitățile ultime ale existenței noastre creștine devin vizibile, prin puterea Duhului Sfânt. În acest sens, Teologia românească a părintelui Stăniloae a dinamizat această realitate fundamentală a persoanei și comuniunii, identificată ontologic cu chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Prin transparența persoanei și comuniunii în lumina chipului și asemănării lui Dumnezeu în om, Teologia părintelui Stăniloae ne dovedește că nu unmai ecleziastica, antropologia și soteriologia creștină își redescoperă sensul existenței prin puterea Sfântului Duh, ci și arta, cultura și știința și-ar putea redescoperi unitatea și sacralitatea originară, prin sincronizrea motivațiilor umane cu motivația divină a Creției. Există semne bune care prevestesc că tranziția lumii, în ciuda tuturor avatarilor săi periculoși, se află pe calea creștină.

Creată în era post-modernă, teologia părintelui Stăniloae trebuie să fie comparată sistematic, atât cu teologia Romano-Catolică Anglicană și Protestantă, cât și cu mișcarea New Age. Este nevoie de un efort ecumenic pentru a se concepe o viziune creștină reală, care să fie acceptată de întreaga lume creștină.

Într-adevăr, chipul și asemănarea românească din teologia românească oferă o asemenea viziune. Nu este vremea vorbelor, ci a faptelor. Mișcarea New Age se transformă tot mai rapid într-o mișcare sincretică, ce sintetizează, cultural și religios, forțele creștine produse de modernismul și laicismul occidental.

În cartea sa „Reflexii asupra spiritualității poporului român", publicată în România,[57] păr. Stăniloae introduce conceptul de chip și asemănare a spiritualității Ortodoxe române, făcând o paralelă între caracterul panteist și individualist al culturii occidentale și spiritul inter-personal de comuniune al culturii române. Astfel, modul original în care românii umanizează universalul în sinteza lor națională, potrivit chipului și asemănării specifice traco-romane, este accentuat încă o dată de păr. Stăniloae, ca o vocație a spiritualității române — de mediator în marele dialog cultural al lumii, ce a fost prezis de Mircea Eliade. Există, cu siguranță, o teologie românească a culturii, creată de păr. Stăniloae cu scopul de a explora spiritual și de a apăra, apologetic, ethosul românesc împotriva tuturor interpretărilor anti-românești și anti-creștinești de inspirație vestică. Eseurile sale asupra ortodoxismului și românismului (1939) sau asu-

57 Dumitru Stăniloae, *Reflexions Concerning the Spirituality of the Romanian People*, primele 2 capitole ale acestei cărți au fost anterior publicate în revista noastră literară „Romania Communion".

pra atitudinii lui Lucian Blaga cu privire la creştinism şi ortodoxism (1942) i-au adus faima în România interbelică. Însă după cel de-al doilea război mondial, eseurile sale teologice care acreditau religia ortodoxă ca singura modalitate existenţială a spiritualităţii româneşti, au fost gratificate, în mod ruşinos, cu epitetele retorice de anti-raţionaliste, anti-naturaliste, anti-creaţioniste, anti-umaniste, anti-culturale, anti-comuniste, etc. A fost acuzat că promovează personalismul ortodox şi antropocentrismul occidental. Şi totuşi, împotriva voinţei lor, părintele Stăniloae a fost numit de către adversarii săi marxişti „un apărător zelos al ortodoxismului".[58] În timpul acestei perioade de tiranie intelectuală, numită de Olivier Clément „captivitate babiloniană" a teologiei ortodoxe, părintele Stăniloae a creat tacit, evitând orice fel de polemici inutile, o impresionantă mişcare de rezistenţă spirituală împotriva ateismului marxist al acelei perioade. Şi a reuşit. A reuşit mai ales în credinţa sa că adevărata comuniune a românilor e cea întru Hristos.

Fiind întrebat de părintele Ioanichie Bălan în anul 1988, înainte de prăbuşirea comunismului, ce părere are despre contribuţia naţiunii române la salvarea lumii din actualul impas, păr. Stăniloae şi-a exprimat părerea în mod categoric. El a spus că poporul român îşi poate aduce contribuţia la salvarea lumii, pentru că are, spre deosebire de alte popoare, o intuiţie mult mai complexă a existenţei. Poporul român are conştiinţa unui nivel spiritual al existenţei, care îl transcende pe cel material. În acest plan spiritual al existenţei, libertatea şi responsabilitatea au un rol predominant şi pot produce o elevare a spiritului uman din planul material. De asemenea, credinţa românilor este că toate legile lumii materiale şi tehnologia facilitată de ele trebuie să servească la stabilirea unor relaţii mai bune între oameni, fiind inspirate de bunătate şi de setea de perfecţiune. Comentând un pasaj semnificativ dintr-un roman (Paul Anghel, „Întoarcerea morţilor", 1987, pag. 444), în care el afirmă că rolul poporului român este să arate, prin chipul românesc, rolul binelui şi să lupte împotriva iraţionalului în istorie şi concluzionând că Dumnezeu are nevoie de români, părintele Stăniloae accentua faptul că poporul român trăieşte o existenţă elevată într-un plan superior de o reală spiritualizare, tinzând spre eternitate, cu o sensibilitate de o mare distincţie... Această spiritualitate nu poate fi separată de trăirea infinită a misterului propriei fiinţe şi al celor din jur, într-o comunune supremă şi într-un mister etern... Trăirea unei spiritualităţi veritabile este pentru poporul român trăirea propriei sale bunătăţi prin nesfârşita bunătate a lui Dumnezeu...[59].

La binecuvântata aniversare a 90 de ani de la naşterea părintelui Stăniloae, este firesc să afirmăm că spiritualitatea ortodoxă românească a constituit dintotdeauna principala sursă a trăirii şi inspraţiei sale creştine, care l-a condus la marea teologie şi la spiritualitatea filocalică a

---

58 . . . . . . *Istoria filosofiei româneşti*, vol. II. Partea întâi (1900—1944), Buc., E. A., 1980, pag. 613, cf. paginile 565—758 intitulate *Sisteme şi curente filosofice de orientare spirituali.tă.*

59 Ioanichie Bălan — *Convorbiri spirituale*, vol. II, Roman, Episcopia Romanului şi Huşilor, 1980, pag. 117—119.

Sfinţilor Părinţi. A fost odiseea sa spirituală. Creştinismul popular al ţăranilor români, numit de M. Eliade „creştinismul cosmic", a fost trăit intens şi solemn de părintele Stăniloae în comuniunea sfântă a părinţilor şi strămoşilor săi transilvăneni, ca şi în satul său natal şi în toate bisericile ortodoxe române şi în mânăstirile din ţara noastră şi din lumea întreagă.

Am fost binecuvântat de Dumnezeu să fiu unul dintre discipolii părintelui Stăniloae în prima generaţie de studenţi cărora le-a predat la Facultatea de Teologie din Bucureşti. Intimitatea spirituală care ne-a unit mi-a schimbat structura literară şi teologică, întrucât el m-a iniţiat în teologia românească a culturii. Tot ceea ce am publicat în România şi aici, în SUA, poartă pecetea spirituală a gândirii părintelui Stăniloae. „The Romanian Communion", o revistă literară de teologie, cultură şi artă pe care am fondat-o împreună cu soţia mea în Detroit, Michigan (1973—1984), a fost concepută în spiritul chipului şi asemănării româneşti din teologia părintelui Stăniloae. În decembrie 1979, am avut privilegiul de a prezenta, la Convenţia Asociaţiei Limbilor Moderne din America, la San Francisco, California, cele trei volume ale „Teologiei Dogmatice Ortodoxe", de păr. Stăniloae. Acestea pot fi considerate cel mai autentic moment de gândire dedicat umanismului teantropic, aşa cum este el trăit şi experimentat de românii creştini. Misterul umanismului românesc, în contrast cu umanismul antropocentric occidental, rezidă în umanismul teocentric, ce poate fi înţeles numai în relaţie directă cu misterul întruchipării Domnului Nostru Iisus Hristos. Mergând pe firul gândirii părintelui Stăniloae, am demonstrat atunci că, prin această întruchipare, Domnul Nostru Iisus Hristos a salvat omenirea, deschizând calea adevăratului umanism teocentric, ceea ce a însemnat, în esenţă, împlinirea spirituală a omului prin Sfântul Duh şi prin strădaniile omeneşti, în comuniune cu Dumnezeu, cu lumea şi cu el însuşi".[60]

Problema umanismului antropocentric se pune şi de către mişcarea New Age. În primul mileniu creştin nimeni nu s-a îndoit de divinitatea Fiului lui Dumnezeu, ci doar de umanitatea sa. Toate preocupările teologice s-au axat pe dovedirea existenţei dumnezeieşti şi omeneşti în acelaşi timp, a lui Iisus Hristos. Acum, în cel de-al doilea mileniu, o parte a creştinătăţii occidentale acceptă faptul că Iisus Hristos a fost o fiinţă omenească, dar pune sub semnul îndoielii divinitatea sa. Ce altă surpriză va aduce al treilea mileniu? Va fi acesta o sinteză spirituală între umanismul teocentric al primului mileniu şi umanismul antropocentric al celui de al doilea? Sau, după cum afirma Jacques Maritain, la sfârşitul acestei evoluţii laice, ne vom afla faţă în faţă cu două poziţii categorice: ateism pur şi creştinism pur?[61]

Evoluţia lumii dovedeşte că atât umanismul antropocentric, cât şi cel teocentric, sunt unilaterale. Mi-am încheiat expunerea la San Francisco spunând că „doar structura umanismului românesc, care combină uma-

60 George Alexe, *„Esenţa creştină a umanismului românesc"*, lucrare prezentată la conferinţa Asociaţiei limbilor ortodoxe din America, San Francisco, California, dec. 29, 1979, publicată în *„Romanian Communion"*, Detroit, Michigan, anul VIII—IX, 1980—81, nr. 18—20, pag. 12—14.

61 Cf. Jacques Maritain, *True Humanism*, New York, Charles Scribner's Sons, 1938, pag. 126.

nismul antropocentric cu cel teocentric, ar fi cea mai bună alternativă a umanismului antropocentric contemporan. De aceea am fost întotdeauna de părere că numai chipul şi asemănarea românească din teologia păr. Stăniloae ar fi cea mai viabilă viziune asupra lumii, care să ofere răspuns tuturor provocărilor mişcării New Age.

Păr. Stăniloae a devenit nu un simbol, ci o realitate a chipului şi asemănării spiritualităţii ortodoxe răsăritene în lume. Prin viziunea sa teologică şi filosofică, noi, românii, trăim şi existăm ecumenic în lumea creştină. Dumitru Stăniloae va fi întotdeauna părintele nostru spiritual.

Când păr. Ioanichie Bălan l-a întrebat dacă există o frază pe care s-o lase moştenire, păr. Stăniloae a răspuns cu modestie „Credeţi în Hristos, Fiul lui Dumnezeu şi urmaţi-i poruncile pentru a avea viaţă veşnică şi o menire în viaţa de pe Pământ“.[62]

Omagiul pe care i-l putem oferi acum, la 90 de ani de la naştere, este să-i urmăm sfatul.

George Alexe
Detroit, Michigan, — U.S.A.

Traducere din limba engleză
de Mirela Petraşcu

62 Protos Ioanichie Bălan, *op. cit.*, pag. 82.

EVENIMENTE ACADEMICE LA FACULTATEA DE TEOLOGIE DIN SIBIU

Încă din vară, Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna" din Sibiu şi-a propus organizarea unui simpozion închinat părintelui Dumitru Stăniloae şi cu acest prilej şi acordarea titlului de doctor honoris causa al Universităţii din Sibiu.

Trecerea la cele veşnice a regretatului teolog a făcut ca această manifestare de suflet a sibienilor să fie transformată într-un omagiu pe care Facultatea de Teologie din Sibiu îl aduce celui ce i-a fost distins profesor şi rector cu mulţi ani în urmă.

Astfel în ziua de luni, 22 noiembrie 1993 a avut loc Simpozionul „Pr. prof. acad. dr. DUMITRU STĂNILOAE" organizat de Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna" din Sibiu, prilejuit de împlinirea a 90 de ani de la naştere.

Simpozionul desfăşurat în Aula Facultăţii de Teologie s-a bucurat de o numeroasă asistenţă formată din profesorii, doctoranzii şi studenţii Facultăţii de Teologie, şi ai altor facultăţi ai Universităţii sibiene, numeroşi invitaţi, membri ai familiei părintelui Stăniloae ş. a.

În prezenţa Î. P. S. Mitropolit Antonie al Ardealului, la orele 8,30 în Capela Mitropolitană din Sibiu, a fost oficiat un parastas în amintirea Părintelui Stăniloae.

Slujba a fost oficiată de către P. S. Serafim Făgărăşanul episcop-vicar al Arhiepiscopiei Sibiului înconjurat de un sobor de preoţi şi diaconi, după care P. C. pr. prof. dr. Vasile Mihoc a rostit un scurt cuvânt de cinstire a celui plecat dincolo, în veşnicie.

În incinta bibliotecii a fost organizată apoi o expoziţie cu opera scrisă a ilustrului preot şi dascăl de teologie.

Tot ca prinos de cinstire Părintelui prof. acad. dr. Dumitru Stăniloae a fost şi editarea de către Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Şaguna" din Sibiu a volumului omagial „PERSOANĂ şi COMUNIUNE" — cu concursul unor prestigioşi teologi şi oameni de cultură.

Volumul a apărut la Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe cu binecuvântarea Î. P. Ş. Sale Dr. Antonie Plămădeală, din iniţiativa Pr. prof. decan Dr. Mircea Păcurariu şi sub atenta îngrijire a Diac. asist. Ioan I. Ică jr.

În partea a doua a acestui simpozion a avut loc decernarea titlului de „doctor honoris causa" al Universităţii sibiene, profesorului Keith Hitchins de la Universitatea statului Illinois. Cunoscut românilor prin lucrările sale de o deosebită valoare şi activitate ştiinţifică,

prof. Hitchins şi-a legat numele de vaste cercetări în arhiva şi în Biblioteca Mitropoliei din Sibiu, de unde a extras numeroase documente privitoare la viaţa social-politică şi religioasă a românilor din Transilvania sec. al XIX-lea, cu referire mai ales asupra vieţii şi activităţii mitropolitului Andrei Şaguna. Cuvântul de deschidere a fost rostit de către conferenţiarul universitar dr. Gheorghe Stoicescu, secretar ştiinţific al Senatului Universităţii, după ce studenţii şi întreaga asistenţă au intonat imnul universitarilor din întreaga lume „Gaudeamus igitur", precum şi rugăciunea domnească „Tatăl nostru". Erau prezenţi rectorul Universităţii Sibiu Dl. Dumitru Ciocoi-Pop, decanii facultăţilor sibiene, reprezentanţi ai vieţii culturale şi ştiinţifice din ţară şi străinătate, invitaţi, ziarişti, un numeros public.

P. C. decan Mircea Păcurariu a prezentat în tradiţionala cuvântare de „laudatio", pe larg viaţa şi activitatea distinsului istoric american Keith Hitchins, subliniind preocupările sale în legătură cu istoria Transilvaniei şi mai ales asupra marelui mitropolit Andrei Şaguna.

După cuvântul P. C. decan, rectorul Universităţii din Sibiu, Dl. D-tru Ciocoi-Pop a dat citire diplomei redactate în lb. latină prin care se decerna titlul de doctor honoris causa d-lui prof. Keith Hitchins, după care acestuia i-au fost înmânate însemnele specifice.

Domnia sa a mulţumit apoi Universităţii sibiene în general şi Facultăţii de Teologie în special pentru această cinste ce i-a fost acordată, după care a susţinut prelegerea festivă intitulată „Biserica şi naţiunea în gândirea lui Andrei Şaguna" (Publicată în R. T. nr. 2/1993, pag. 39).

Au mai rostit cuvinte de salut rectorul Universităţii din Sibiu, precum şi Î.P.S. Mitropolit Antonie al Ardealului care în numele său şi al Mitropoliei Ardealului a adresat sincere felicitări noului doctor honoris causa.

Festivitatea s-a încheiat în aceleaşi acorduri ale cunoscutului imn „Gaudeamus igitur" fiind urmată apoi de o recepţie în decanatul Facultăţii de Teologie oferită de Facultate în cinstea acesteia.

Şi astfel Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna" din Sibiu a înscris o nouă pagină în viaţa ei bicentenară cinstind cum se cuvine pe cel care fiindu-i profesor şi rector al ei a înscris un pisc, nu oricare, ci nouă celor de astăzi calea unor noi înălţimi în slujba Bisericii strămoşeşti şi a poporului român, şi în acelaşi timp preţuind activitatea deosebită a unui om care deşi străin, e vorba de prof. Keith Hitchins, şi-a închinat întreaga sa viaţă şi întreaga sa lucrare cercetării vieţii bisericeşti şi sociale a românilor, a Transilvaniei.

Se cuvine să aducem deci un cuvânt de laudă Facultăţii de Teologie din Sibiu pentru aceste noi împliniri din viaţa ei şi să-i urăm din suflet „Vivat, crescat, floreat".

Arhid. Visarion Bălţat

LAUDATIO
pentru profesorul Dr. Keith Hitchins

Î. P. S. Părinte Mitropolit,
Domnule Rector al Universităţii sibiene,
Domnilor decani şi profesori,
Onorată asistenţă,

Avem astăzi bucuria de-a acorda titlul onorific de doctor al Universităţii noastre unei personalităţi de excepţie a istoriografiei mondiale, profesorul Keith Hitchins, de la Universitatea statului Illinois, membru onorar al Academiei Române şi doctor honoris causa al Universităţii Babeş-Bolyai din Cluj.

Activitatea profesorului Hitchins la noi este cunoscută mai mult în rândul istoricilor. Sperăm ca în urma festivităţilor de azi să-i facem cunoscut numele în cercuri şi mai largi, aşa după cum este pe deplin îndreptăţit după mulţimea şi varietatea studiilor sale istorice consacrate românilor, în speţă celor din Transilvania, inclusiv cele care cercetează, în viziunea istoricului laic, aspecte din trecutul Bisericii. În adevăr, american fiind, şi-a îndreptat atenţia spre istoria românească într-o vreme când eram bine păziţi în spatele aşa-zisei „cortine de fier"; vorbitor de limbă engleză fiind, ne-a învăţat temeinic limba, chiar şi cea a documentelor de epocă, pentru ca scrisul său să fie cât mai temeinic şi să surprindă multe nuanţe, peste care de multe ori au trecut înşişi istoricii români; *reformat* fiind, şi-a îndreptat atenţia spre probleme din trecutul unei Biserici ortodoxe naţionale, odinioară tolerată şi lipsită de drepturi, ca şi poporul căruia îi aparţinea, dar mai cu seamă spre figura centrală, proeminentă, a întregii Ortodoxii transilvane, mitropolitul Andrei Şaguna.

Profesorul Keith Hitchins s-a născut la 2 aprilie 1931 în localitatea Scheneatady, statul New York. A urmat colegiul în oraşul natal, absolvit în 1953, după care s-a înscris la una din universităţile de prestigiu ale Americii, Harvard, care i-a conferit doctoratul în istorie în 1964. A făcut studii de specializare la Universitatea din Paris, pentru istoria Franţei, pentru limba şi literatura română, între anii 1957—1958, apoi studii de istoria românilor la Universităţile din Bucureşti (1960—1961) şi Cluj (1961—1962). Această aleasă pregătire şi-a completat-o ulterior prin câteva călătorii de studii şi cercetări nu numai în România, ci şi în ţările învecinate cu noi.

A învăţat limbile franceză, română, rusă, bulgară, maghiară, sârbo-croată, slovacă, germană, albaneză, dar şi câteva limbi vorbite de popoare asiatice: turcă, azeră, cazahă, tadjică, curdă şi georgiană.

Cu o asemenea pregătire, a cunoscut o ascensiune universitară rapidă: asistent şi lector la Wake Forest University (1958—1960 şi 1962—1965), lector la Rice University (1966—1967), conferenţiar (1967—1969) şi, în sfârşit, profesor titular şi şef al catedrei de istorie

al Universității Statului din Illinois din 1969 până în prezent.

Activitatea științifică a profesorului Keith Hitchins se desfășoară pe o perioadă de 30 de ani, începând cu anul 1963 și până în prezent. Cercetările sale cuprind o arie foarte largă de probleme: sud-estul european din 1400 până azi, monarhia habsburgică din 1700 până în 1918, istoria modernă a României și a Ungariei, dezvoltarea naționalismului modern în spațiul central-european, ca și istoria unor popoare de origine turcă de pe teritoriul fostei Uniuni Sovietice.

Bibliografia sa numără azi peste 15 cărți, peste 60 de studii în reviste de mare prestigiu, peste 100 de recenzii, majoritatea vizând teme de istorie românească. A colaborat la „Austrian History Yearbook", „Balkan Studies", „Slavic Review", „Slavonik and East European Review", „Revue des Etudes Sud-Est Européennes", „Revue des Etudes Roumaines Paris", „Slavic and East European Journal", „Journal of Modern History", etc., la care se adaugă studiile publicate în reviste românești de istorie și cultură, ca *Tribuna* de la Cluj, *Apulum* din Alba Iulia, *Transilvania* din Sibiu, *Mitropolia Ardealului* din Sibiu și altele. Multe din aceste studii din reviste au fost prezentate inițial ca și conferințe în cadrul unor congrese istorice la care a fost invitat, fie în America, fie în țări europene.

Nu este lipsit de interes să menționăm că însuși profesorul Hitchins a inițiat și editează în Olanda, la Leiden, revista *„Romanian Studies"*, care a ajuns la mai multe volume.

Fără îndoială că o arie atât de extinsă de cercetări ar merita o analiză mai detaliată, dar aceasta ar depăși cadrul festivității noastre. De aceea, ne limităm la prezentarea lucrărilor principale privind istoria românilor transilvăneni, inclusiv a Bisericilor. Se impune de la bun început constatarea că la ora actuală, profesorul Hitchins are „cea mai întinsă bibliografie de titluri privitoare la istoria românilor semnată de un autor de peste hotare". (Pompiliu Teodor, Prefață la lucrarea *Conștiință națională și acțiune politică la românii din Transilvania, 1700—1868*, Cluj, 1987, p. 9).

Format în ambianța Universității Harvard, a fost îndemnat să se orienteze spre probleme de istorie sud-est europeană de profesorul său Robert Lee Wolff, un promotor al unor astfel de studii. Face parte din prima generație de cercetători americani atașată grupului pentru promovarea studiilor de istoria Europei centrale, recte a monarhiei habsburgice (Conference Group for Central European History, 1957).

În perioada studiilor la Paris, beneficiază, după cum mărturisește Domnia Sa însuși, de îndrumările competente ale unui ilustru cărturar transilvănean, care a trăit ani îndelungați în exil, istoricul și slavistul Emil Turdeanu. În mediile universitare românești beneficiază de îndrumările unor alți istorici români de prestigiu, între care academicienii Andrei Oțetea la București, David Prodan, de curând trecut la cele veșnice și Ștefan Pascu, la Cluj, ca și de schimbul de opinii cu colegi de generație, între care i-aș menționa pe profesorii Pompiliu Teodor, Liviu Maior, Nicolae Bocșan și alții. În ma-

rile biblioteci ale ţării, Biblioteca Academiei din Bucureşti, la Biblioteca centrală şi a Institutului de Istorie din Cluj, dar şi în Biblioteca şi arhiva Mitropoliei din Sibiu — unde a beneficiat de sprijinul statornic şi dezinteresat al Părintelui Ioan Beju — ca şi în arhivele din Budapesta şi Viena — istoricul Keith Hitchins şi-a strâns un imens material documentar şi arhivistic care i-a servit atât pentru teza de doctorat, consacrată mişcării naţionale româneşti din Transilvania între anii 1780—1849, cât şi pentru alte lucrări.

Anii de studiu petrecuţi în România, ca şi vizitele sale ulterioare l-au ajutat să-şi însuşească temeinic limba română, dar mai ales l-au pus în contact direct cu istoria, cultura şi spiritualitatea românească, precum şi cu izvoarele istorice, pe care le-a putut interpreta fără prejudecăţile şi subiectivismul de care ar putea fi învinuiţi unii istorici români. Iar călătoriile de studiu în ţări învecinate, ca Ungaria, Iugoslavia, Cehoslovacia şi Austria i-au dat posibilitatea să cunoască mai bine realităţile din fostul imperiu habsburgic, să încadreze faptele petrecute în spaţiul geografic românesc în contextul lor central-european, în istoriografia universală.

Este greu de făcut o „clasificare" a studiilor de istorie transilvană ale profesorului Hitchins. Totuşi, două sunt coordonatele majore ale cercetărilor sale: prima, secolul al XVIII-lea, cu manifestările lui politice, sociale şi culturale, continuând până la revoluţia din 1848/49, care duc la o deplină afirmare a *conştiinţei naţionale*, iar a doua, activitatea lui Andrei Şaguna şi a intelectualilor români din generaţia post-şaguniană care au urmărit cu insistenţă *satisfacerea revendicărilor naţionale-politice româneşti*.

Trecând peste două recenzii publicate în 1963 în „Balkan Studies", cercetările sale se îndreaptă de acum înainte aproape exclusiv spre istoria românilor din teritoriile intracarpatice. Astfel, în 1964 publică un studiu privitor la românii din Transilvania şi experimentul constituţional habsburgic (*The Romanians of Transylvania and Constitutional Experiment in the Habsburg Monarchy, 1860—1865*, în *Balkan Studies*, V, 1, 1964, p. 89—108), precum şi un altul despre iluministul Samuil Micu (*Samuel Klein and the Romanian Enlightenment in Transylvania*, în *Slavic Review*, vol. 23, nr. 4, 1964, p. 660—675). Alte studii consacrate aceloraşi probleme transilvane, culminând cu teza de doctorat, consacrată mişcării naţionale româneşti din Transilvania între anii 1780—1849 (*The Romanian National Movement* în *Transylvania, 1780—1849*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1969), lucrare masivă cu 311 pagini, o vastă incursiune în istoria ideii naţionale în Europa centrală, cu specială privire la românii din Transilvania, lucrare apreciată de numeroşi istorici de prestigiu din ţara noastră, din America şi din alte ţări. Este însă, şi o pagină strălucită de istorie eclesiastică.

Acestei lucrări i-au urmat câteva studii publicate în reviste de circulaţie internaţională care îi întregesc investigaţiile privind afirmarea conştiinţei naţionale la românii transilvăneni. Reţinem doar câteva titluri: *Religion and Romanian National Consciousness in*

Eighteenth Century Transylvania (Slavonic and East European Review, vol. 57, nr. 2, 1979, p. 214—239), *Romanian Intellectuals in Transylvania the West and National Consciousness 1830—1848 (Revue des Etudes Sud-Est Européennes*, vol. 22, nr. 4, 1984, p. 305—326), *Studies on Romanian National Consciousness* (Milano — Roma, Ed. Nagard, 1983, 259 p.), *The Idea of Nation. The Romanians of Transylvania 1691—1849* (Bucharest, 1985).

A doua temă majoră, lupta românilor transilvăneni în perioada dualismului, este reflectată în studiile: *Romanian Opposition to the Austro-Ungarian Compromise of 1867* (Studia et Acta Musei Nicolae Bălcescu, vol. 1, 1969, p. 133—137), *The Romanians of Transylvania and the Congress of Nationalities* (Slavonic and East European Review, 48, nr. 112, 1970, p. 388—402). *The Romanian Question in Hungary: Aurel C. Popovici and the Replica* (Österreichische Oshefte, vol. 14, nr. 3, 1972, p. 463—466), *An English Reaction to the Romanian National Movement in 1894 (Apulum*, vol. 11, 1973, p. 503—507), *The Sacred Cult of Nationality: Romanian Intellectuals and the Church in Transylvania, 1834—1869 (Intellectual and Social Developments in the Habsburg Empire from Marie Theresa to World War I*, 1975, p. 131—160), *Austria — Hungary, Romania and the Memorandum*, 1894 *(Romanian Studies*, vol. 3, 1976, p. 108—148 și vol. 4, 1979, p. 75—126), *Romanian Socialists and the Nationality Problem in Hungary, 1903—1918* (Slavic Review, vol. 35, nr. 1, 1976, p. 69—90), *Woodrow Wilson and the Union of Transylvania with Romania, 1917—1918*, (Revue Roumaine d'Histoire, 18, nr. 4, 1979, p. 803—810), *The Nationality Problem in Hungary: István Tisza and the Romanian National Party, 1910—1914 (Journal al Modern History*, 53, nr. 4, 1981, p. 619—651), *Ioan Rațiu and the Memorandum Trial. New Sources* (in Apulum, vol. 19, 1981, p. 335—347), *International Aspects of the Romanian National Movement in Hungary 1867—1895* (vol. Der Berliner Kongress von 1878, Wiesbaden, 1982, p. 411—425) etc.

Două volume întregesc lista studiilor privitoare la această temă: *Corespondența lui Ioan Rațiu cu George Barițiu, 1861—1892* Cluj, Dacia, 1970, 254 p., în colaborare cu profesorul Liviu Maior) și *The Nationality Problem in Austria — Hungary. Alexander Vaida's Reports to Francis Ferdinand's Chancellery* (Leiden, 1974, 188 p.).

Făcând o analiză minuțioasă a mișcării naționale a românilor transilvăneni, istoricul n-a studiat-o izolat, ci — așa cum am mai spus — în raporturile ei cu întreg spațiul european, îndeosebi cu fenomenele similare din imperiul habsburgic, dar și cu viața politică din vechea Românie, cu alte cuvinte, a procedat la „o internaționalizare a problemelor românești", încadrând spațiul românesc în istoriografia universală, ceea ce desigur reprezintă o viziune nouă în abordarea problemelor transilvane.

În cadrul acelorași preocupări privitoare la lupta românilor din imperiul habsburgic pentru satisfacerea revendicărilor politico-sociale, atenția Profesorului Hitchins se îndreaptă spre o altă temă majoră și anume cea privind raportul ortodoxie-naționalitate, culmi-

nând cu o monografie a marelui ierarh Andrei Şaguna. Este al treilea mare istoric, dar primul din afara hotarelor, care îşi îndreaptă atenţia spre opera lui Şaguna, după Nicolae Popea şi Ioan Lupaş. Monografia profesorului american a fost precedată de o serie de studii parţiale, începând cu anul 1965, din care cităm: *Andrei Şaguna and the Restoration of the Romanian Orthodox Metropolis in Transylvania, 1846—1868* (în *Balkan Studies*, vol. VI, nr. 1, 1965, p. 1—20), *The Early Career of Andreiu Şaguna, 1808—1849) (Revue des Etudes Roumaines*, Paris, vol. 9—10, 1965, p. 47—76), *Andrei Şaguna and the Romanians of Transylvania during the Decade of Absolutism, 1849—1859 (Vüdost-Forschung, München*, vol. 25, 1966, p. 120—149), *Andreiu Şaguna und Catherine Varga, a New Document (Revue des Etudes Roumaines*, Paris vol. 11—12, 1969, p. 183—187), *Andreiu Şaguna and Joseph Rajačić: The Romanian and Serbian Churches in the Decade of Absolutism* (Revue des Etudes Sud-est Européennes, vol. 10, nr. 3, 1972, p. 567—579), iar mult mai târziu un studiu despre *Andrei Şaguna şi revoluţia de la 1848* (în Mitropolia Ardealului, vol. 29, nr. 3—4, 1984, p. 196—205).

În 1977 a apărut în editura Universităţii Harvard monografia de care pomeneam, *Orthodoxy and Nationality: Andrei Şaguna and the Romanians of Transylvania 1846—1873* (332 p.). Este cea mai completă monografie dedicată lui Şaguna, o reconstituire de proporţii a personalităţii sale, prezentându-l, în primul rând, ca lider politic, dar şi ca om al Bisericii, deci ca restaurator al Mitropoliei Transilvaniei, reorganizator al şcolii teologice în care ne găsim şi al întregului învăţământ românesc ortodox, îndrumător al vieţii culturale româneşti.

În acelaşi timp, monografia profesorului Hitchins poate fi considerată ca o veritabilă istorie a românilor transilvăneni, din moment ce Biserica se identifica întru totul cu naţiunea. Până în preajma revoluţiei din 1848, Biserica din Transilvania era în centrul vieţii naţionale româneşti, aşa cum fusese veacuri în şir. Abia de acum înainte, rolul ierarhilor începe să fie contestat de intelectualii laici, nemulţumiţi de disputele confesionale dintre cele două Biserici româneşti „care au împiedicat progresul spre unitatea naţională", în dorinţa de a da o nouă orientare luptei de emancipare a românilor transilvăneni. Andrei Şaguna, ca episcop şi apoi ca mitropolit, s-a străduit să continue vechile tradiţii ardelene, cu primatul Bisericii în conducerea vieţii politice. În pofida faptului că unii intelectuali îi contestau acest rol, el a rămas, după opinia profesorului Hitchins, figura dominantă a revoluţiei din 1848/49, alături de Avram Iancu, comandantul de oşti ţărăneşti — cum nu se înregistrase în alte părţi ale Europei — şi Simion Bărnuţiu, „teoretician de frunte al mişcării naţionale româneşti care a înzestrat intelectualitatea cu ideologia noii societăţi laice". Deşi Şaguna „reprezenta viziunea tradiţională în abordarea problemelor social-politice, în general, şi a mişcării naţionale în special; după cum constată profesorul Hitchins, el şi-a păstrat rolul de figură centrală a scenei politice româneşti chiar şi în perioada postrevoluţionară, în aşa-numitul „deceniu absolutist".

Lupta sa pentru restaurarea Mitropoliei, prin separarea de ierarhii sârbi de la Carloviţ nu era altceva decât o expresie a luptei sale pentru emanciparea naţională a românilor.

Acelaşi lucru se poate afirma şi despre opera sa şcolară şi editorială, pe care profesorul Hitchins o prezintă într-un capitol special drept „activism social", ajungând la concluzia că Şaguna „a făcut din educaţie obiectivul principal al misiunii sociale a Bisericii".

Deosebit de semnificative sunt încheierile la care ajunge profesorul Keith Hitchins în această monografie consacrată lui Şaguna, din care reproducem doar câteva fragmente: „Şaguna n-a fost interesat de politică ca de o carieră sau ca să realizeze ţeluri pur politice... Cu toate că era, desigur, personalitatea principală a vieţii politice româneşti din vremea sa, el a condus treburile naţiunii în conformitate cu căile tradiţionale ale predecesorilor săi ortodocşi şi uniţi. El, de pildă, n-a încercat să organizeze un partid politic regulat şi se pare că a evitat practicarea politicii, ca fiind producătoare de diviziuni şi ineficace, — un punct de vedere determinat, poate de credinţa sa că românii nu pot deveni o forţă politică efectivă şi independentă prin propriile lor eforturi. El a preferat să gândească în termenii valorilor spirituale şi morale decât cei ai partidelor şi ideologiilor politice". Profesorul Hitchins constată că principalele realizări ale lui Şaguna se înregistrează în viaţa Bisericii sale „din care a făcut o forţă socială mai activă decât fusese vreodată, înzestrând-o cu instituţii puternice şi reglementând participarea laicilor în treburile ei la toate nivelele şi făcând-o, în felul acesta, mai răspunzătoare la nevoile şi dorinţele masei credincioşilor ... Într-un fel, toate acţiunile sale principale — restaurarea Mitropoliei Ortodoxe, redactarea Statutului Organic şi reînnoirea misiunii sociale a Bisericii — au fost îndreptate spre realizarea armoniei între spiritualitatea lăuntrică a Ortodoxiei, care transformă viaţa omului din interior, schimbându-i inima şi mintea, şi formele exterioare ale organizării sociale, care au menirea să satisfacă năzuinţele imediate ale unei naţiuni către progres politic şi economic. Într-o epocă a naţionalismului, Şaguna nu a fost naţionalist. El a fost, mai degrabă, ultimul dintre marii ierarhi conducători naţionali" (Ortodoxie şi naţionalitate, trad. rom. p. 376).

Sunt pagini de adevărată antologie care demonstrează nu numai o cunoaştere perfectă a bibliografiei şi a izvoarelor ci mai cu seamă modul în care profesorul Hitchins a surprins cele mai subtile nuanţe din istoria românilor transilvăneni în perioada şaguniană.

Profesorul Hitchins nota şi faptul că Şaguna a subliniat mereu că în istoria noastră „a existat o strânsă legătură între ortodoxie şi naţionalitate". El considera, de asemenea, că singură Biserica a fost aceea care a contribuit la supravieţuirea românilor ca naţionalitate distinctă în timpul celor 400 de ani premergători şi că destinul uneia era legat de destinul celeilalte, ca şi sufletul de trup". (*Cultură şi naţionalitate în Transilvania,* Cluj, 472, p. 56).

Iar în alt loc sesiza că Şaguna „considera ritul şi practica Bisericii Ortodoxe ca o expresie tipică a sufletului românesc" (vol. *Studii privind istoria modernă a Transilvaniei*, Cluj, 1970), lucru pe care l-a subliniat mereu şi Părintele Dumitru Stăniloae în lucrările şi convorbirile sale.

Arătam mai sus că profesorul Hitchins este primul istoric străin care şi-a profilat cercetările spre opera bisericească, naţională şi culturală a mitropolitului Andrei. Un merit în plus este acela că studiile sale despre Şaguna au apărut într-o perioadă când istoriografia românească era nevoită să-l prezinte dintr-un anumit unghi de vedere şi chiar să-i conteste orice rol, mai ales în viaţa politică a românilor transilvăneni, iar studiile teologilor ortodocşi erau cenzurate cu grijă, spre a nu-i pune prea mult în lumină personalitatea atât de complexă.

Nu este lipsit de interes să menţionăm că în cadrul aceleiaşi cercetări privitoare la mişcarea politică românească din Transilvania în perioada dualismului, în urma unor investigaţii în arhive româneşti şi străine, profesorul Hitchins a reuşit să evidenţieze noi aspecte ale acestei lupte, dar totodată să pună în lumină activitatea unor slujitori ai Bisericii, care au urmat linia trasată de Andrei Şaguna. Este vorba, în primul rând de studiul intitulat *Nicolae Cristea şi mişcarea naţională românească din Transilvania* (în vol. Studii privind istoria modernă a Transilvaniei, Cluj, 470, p. 117—166), lucrat în bună parte aici la Sibiu pe baza materialului arhivistic inedit găsit în arhiva şi biblioteca mitropolitană, ca şi pe o cercetare atentă a articolelor publicate de Nicolae Cristea în Telegraful Român în cei 18 ani câţi i-a fost redactor. Un alt studiu întocmit tot pe baza unor acte inedite aflate în arhiva bibliotecii mitropolitane din Sibiu prezintă pe *Românii din Transilvania şi congresul naţionalităţilor* (vol. *Cultură şi naţionalitate în Transilvania*, 1972, p. 73—94), (tradus din Slavonic and East European Review, vol. 48, nr. 112, 1970, p. 388—402), congres care a întrunit la Budapesta, la 10 august 1895, reprezentanţi ai românilor, sârbilor şi slovacilor pentru a-şi manifesta opoziţia faţă de politica guvernului maghiar faţă de aceste trei naţiuni. Un rol important în convocare şi la lucrările Congresului a avut ieromonahul Vasile Mangra, care, mai târziu îşi va schimba orientarea politică, ajungând în ultimii doi ani de viaţă mitropolit al Ardealului.

Între anii 1974—1989 profesorul Keith Hitchins, împreună cu părintele Ioan Beju, au publicat în paginile revistei *„Mitropolia Ardealului"* un număr de cinci studii introductive la unele conscripţii inedite ale clerului român din Transilvania secolului al XVIII-lea, descoperite de Domnia Sa în arhive străine (rev. *Mitropolia Ardealului,* an. 19, 1984, nr. 1—3, p. 13—46; an 22, 1977, nr. 7—9, p. 505—551; an 29, 1984, nr. 7—8, 1984, p. 534—568; an 32, 1987, nr. 4, p. 75—90 şi 34, 1989, nr. 3 şi 4, 1989, p. 99—116 şi I — XXIV. Recent toate aceste studii au fost retipărite într-un volum în America. Este vorba de două conscripţii ale clerului din comitatul Alba şi „de pe pământul crăiesc", ambele din 1733 şi alte trei conscripţii ale clerului

ortodox efectuate în timpul păstoririi episcopului ortodox Dionisie Novacovici (1761—1767). Cele trei din urmă dovedesc încă o dată neîntrerupta unitate și solidaritate românească, în sensul că majoritatea preoților ortodocși erau hirotoniți dincolo de Carpați, mai cu seamă la Râmnic; în număr de-a dreptul impresionant au fost hirotoniți de însuși episcopul Dionisie, care urmărea, și în acest chip, refacerea ortodoxiei în Transilvania.

Nu putem încheia fără să nu menționăm că Domnul Profesor Hitchins a abordat și teme de istorie contemporană, prezentând, cu obiectivitatea care-l caracterizează, un studiu privind Biserica Ortodoxă Română și statul totalitar (*The Romanian Orthodox Church and the State*), în volumul *Religion and Atheism in the U.S.S.R. and Eastern Europe*, apărut la Londra în 1975 (p. 314—327).

Lucrările profesorului Hitchins au stârnit un real interes în cercurile largi ale cercetătorilor din afara hotarelor țării, aducând reale servicii nu numai istoriografiei românești, ci și țării noastre, într-o perioadă când imaginea ei peste hotare nu era din cele mai favorabile, iar istoricii noștri obligați să cerceteze trecutul neamului după teze cu totul străine de obiectivitatea și rigoarea științifică cerută unor studii de acest gen. Pentru ca lucrările profesorului american să fie cunoscute în cercuri cât mai largi de intelectuali români, în primul rând de iubitorii trecutului, o parte din ele au fost traduse și in românește sub supravegherea competentă a unora din prietenii săi clujeni. Reținem volumele: *Studii privind istoria modernă a Transilvaniei* (Cluj, Ed. Dacia, 1970, 167 p.), în traducerea prof. univ. Sever Trifu cu o prefață semnată de acad. Ștefan Pascu, cu trei studii, *Cultură și naționalitate în Transilvania* (Cluj, Ed. Dacia, 1972, 95 p.), tradusă de Felicia Teodor și *Conștiință națională și acțiune politică la românii din Transilvania*, în două volume, 1700—1868 și 1868—1918), Ediție îngrijită și introducere de Pompiliu Teodor, traducere de Sever Trifu și Codruța Trifu (Cluj, Ed. Dacia, 1987, 256 p. și 1992, 224 p.), cu opt studii, între care două despre Șaguna, iar un altul privind raportul *Religie și conștiință națională românească în Transilvania în secolul XVIII*, în care prezintă cu toată obiectivitatea întregul proces de dezbinare sufletească din 1698—1701 și toate urmările actului unirii, mai ales în primele șase decenii ale secolului respectiv; alte 11 studii au apărut în volumul II.

La Sibiu, Păr. Profesor Aurel Jivi a definitivat recent traducerea lucrării *Ortodoxie și naționalitate: Andrei Șaguna și românii din Transilvania, 1846—1873*, care urmează să fie tipărită la Editura Dacia din Cluj, ca un omagiu adus marelui ierarh transilvan, acum la împlinirea a 120 de ani de la trecerea sa în veșnicie.

Încheiem această sumară incursiune în opera științifică a distinsului nostru coleg, menționând că Domnia Sa a publicat recent în America, o sinteză a istoriei românilor — în zece capitole — în care expune trecutul nostru pe două secole, de la mijlocul secolului al XVIII-lea până la al doilea război mondial, urmărind mai cu seamă dezvoltarea noastră sub raport instituțional, adică o prezentare a in-

stituţiilor politice, a stării economice, a vieţii sociale şi intelectuale, ca şi a locului ocupat de ţările române în contextul relaţiilor internaţionale.

În sfârşit, e bine să ştim că Domnul Profesor Hitchins se străduieşte să pregătească şi un număr de tineri „specialişti" în cercetarea istoriei româneşti. Însuşi Domnia Sa amintea, în urmă cu doi ani, că la Universitatea din Illinois s-au susţinut teze de doctorat ca „Moldova şi Ţara Românească sub protectorat rusesc, între 1829 şi 1834" sau „Ştefan cel Mare şi încercarea de apărare împotriva dominaţiei otomane", relatând că „România prezintă un punct de atracţie pentru studenţii săi".

Domnul Profesor Keith Hitchins ne apare aşadar ca un statornic şi competent cercetător al istoriei româneşti, ca un deschizător de căi noi în studiul istoriei mişcărilor naţionale româneşti din Transilvania, ca un savant care a reconstituit ştiinţific trecutul poporului român, dezvăluind realitatea istorică, făcând-o cunoscută cercurilor savante internaţionale. Domnia Sa îşi înscrie astfel cu cinste numele în galeria marilor cărturari care ne-au cercetat trecutul şi care ne-au susţinut aspiraţiile naţionale în faţa străinătăţii: Edgar Quinet, Marcel Emerit, geograful Emmanuel de Martonne, şi mai ales britanicul Robert Wiliam Seton-Watson.

Iată atâtea motive pentru care Consiliul Facultăţii de Teologie „Andrei Şaguna" a hotărât, încă din vara acestui an, să propună Senatului Universităţii sibiene să se acorde profesorului Keith Hitchins titlul de „doctor honoris causa", propunere care a fost acceptată în unanimitate. Considerăm acest titlu doar ca un modest omagiu, ca un semn al recunoştinţei noastre sincere, pentru tot ceea ce a dăruit până acum istoriografiei româneşti şi mai cu seamă pentru râvna exemplară cu care a urmărit destinul celui mai ilustru îndrumător al vieţii politice, culturale şi bisericeşti din Sibiul ortodox, mitropolitul Andrei Şaguna. Avem convingerea că cercetările Domniei Sale referitoare la istoria noastră vor continua şi în anii care vor veni, în interesul istoriografiei româneşti şi universale, pentru întărirea legăturilor ştiinţifice dintre Universitatea sibiană şi cea din Illinois.

PE URMELE LUI IISUS

(Note de călătorie)

— urmare din nr. 3/1993 —

Duminica Floriilor, 11 aprilie 1993

Dimineaţa la orele 7,30 ne-am organizat în grup — preoţi, măicuţe şi credincioşi — şi am pornit pe jos ca să luăm parte la Sf. Liturghie ce urma să se săvârşească la Biserica Sfântului Mormânt. Până aici însă se mergea în procesiune, cortegiul formându-se în faţa sediului patriarhiei. Sub îndrumarea părintelui Vicenţiu noi, preoţii şi ceilalţi ieromonahi, ne-am aşezat în faţa intrării, în timp ce măicuţele şi ceilalţi credincioşi s-au dus direct la Biserica Sfântului Mormânt pentru a-şi ocupa locuri, întrucât se strânseseră mii de credincioşi. În jurul orei 8,30 a ieşit din sediu patriarhul Diodor şi s-a format un impunător cortegiu, cu mitropoliţi, episcopi, arhimandriţi, preoţi şi călugări, doi câte doi, într-o ordine desăvârşită. Această ordine era menţinută şi de organe locale — poliţişti sau jandarmi — în uniforme de paradă. Prin mulţimea enormă care asista, drumul cortegiului era deschis de 3 arabi impozanţi, costumaţi tradiţional, specific, cu toate că erau — după cum am aflat — creştini, nu musulmani. De altfel ni s-a spus că în aceste locuri sfinte sunt foarte mulţi arabi de religie creştină. Cei trei arabi aveau în mâini bastoane metalice cu care izbeau din când în când pardoseala de piatră, creînd prin aceste lovituri seci un efect deosebit atât printre cei din cortegiu, cât şi printre asistenţi. Punctarea aceasta dădea desfăşurării o impresionantă măreţie şi solemnitate. O mare de oameni aştepta cortegiul în faţa şi în jurul bisericii.

Ajunşi în Sfântul Altar am sărutat dreapta patriarhului, după care noi, preoţii, ne-am îmbrăcat în odăjdiile strălucitoare oferite de eclezïarh, care aici poartă numele de mare dragoman. Duminica Floriilor anului 1993 va rămâne pentru mine o zi unică, printre cele mai importante şi mai solemne din cele pe care am fost învrednicit să le trăiesc în Ţara Sfântă. În Biserica Sfântului Mormânt al Domnului făceam parte şi eu, preot modest din îndepărtata Transilvanie românească, din acest sobor strălucitor, impresionant, şi măreţ, constituit dintr-un patriarh ecumenic, 7 mitropoliţi şi episcopi, 16 preoţi şi 5 diaconi. În tot timpul Sfintei Liturghii arhiereşti am trăit clipe de sfântă emoţie, de negrăită bucurie, de deosebită înălţarea sufletească, de adâncă fervoare creştină. Cel mai cutremurător moment a fost cel în care m-am împărtăşit şi m-am unit cu Hristos în altarul de lângă Sfântul Lui Mormânt. Resimt şi voi resimţi întotdeauna fericirea că am ajuns la vrednicia de a trăi această zi, cea mai mare şi mai luminoasă din viaţa mea. Îţi mulţumesc, Doamne, că mi-ai binecuvântat viaţa cu o asemenea zi unică!

După terminarea slujbei liturgice întreg cortegiul a făcut cale întoarsă spre a-l conduce pe patriarh la reşedinţă, în acelaşi mod solemn şi cu aceleaşi mii de oameni pe întreg parcursul. Aici toţi cei care am slujit am fost poftiţi într-un salon din palat şi am fost serviţi — după un protocol tradiţional — cu coniac, bomboane şi cafea. A fost o recepţie simplă, într-o atmosferă distinsă, fără cuvântări, într-o linişte caldă, cu o durată potrivită, în jurul unei jumătăţi de oră. Am sărutat apoi mâna patriarhului şi am părăsit reşedinţa.

Întors acasă în jurul orei 13,30 am intrat în biserica Aşezământului, unde, la solicitarea unei bune credincioase am slujit un parastas. Apoi am fost invitaţi cu toţii la masă — pomană — fiind serviţi cu excelente mâncări de post. Seara la orele 19,00 toaca ne-a chemat la vecernie. Şi ziua aceasta memorabilă — Duminica Floriilor anului 1993 — am încheiat-o într-o încântătoare stare de pace şi mulţumire sufletească, stare care s-a oglindit solemn şi pios în rugăciunile noastre de laudă şi slavă Omului-Dumnezeu care după două mii de ani ne purta pe urmele Lui.

Săptămâna Patimilor, luni, marţi şi miercuri, 12—14 aprilie 1993

Au fost zile de reculegere şi meditaţie pe care le-am petrecut în post şi rugăciune. Toaca bisericii Aşezământului ne chema în fiecare dimineaţă şi seară. La slujbe, participarea celor din cămin, gazde şi oaspeţi, era plenară, iar desfăşurarea era încărcată de semnificaţiile pregătitoare pentru zilele sfinte care urmau. Duhul Domnului stăruia peste noi toţi, îndoindu-ne genunchii, smerindu-ne în metanii, înfiorându-ne în rugăciuni. Fiecare zi simţeam că se încheie cu un adaus de evlavie şi credinţă.

Joi, 15 aprilie 1993 (Joia Mare)

Slujba în biserica noastră a început la orele 6,00 dimineaţa, soborul fiind alcătuit din cinci preoţi printre care m-a învrednicit Dumnezeu să mă număr şi eu. Apoi cu toţii preoţi şi credincioşi, ne-am grăbit spre Biserica Sfântului Mormânt ca să asistăm la un act deosebit: *Spălarea picioarelor*. În curtea bisericii s-a ridicat un podium pe care a urcat patriarhul şi 12 arhimandriţi. S-a început cu săvârşirea unei slujbe scurte — ierurgie prin care se evocă momentul în care Iisus a spălat picioarele celor 12 Apostoli. S-au cântat unele stihiri datând din epoca primară a Bisericii şi s-a citit Evanghelia Spălării Picioarelor (Ioan 13, 3—17). A urmat un dialog între patriarh şi cei 12 arhimandriţi, dialog creat în vechime de către părinţii Bisericii. Caracterul plin de tragic înţeles al dialogului cu arhimandritul care îl reprezenta pe Iuda, a reţinut în special atenţia asistenţei extrem de numeroase. Apoi patriarhul a spălat picioarele fiecărui arhimandrit. După aceasta s-a pornit în procesiune spre reşedinţa patriarhală, cortegiul alcătuindu-se ca şi la Florii. Parcursul era înţesat

de lume, mii dacă nu zeci de mii de oameni, mulţi urcaţi ciorchine pe acoperişurile caselor.

În aceeaşi zi am fost conduşi de către părintele Ioan Selejan la muntele Sionului unde, am văzut Foişorul în care s-a desfăşurat Cina cea de Taină şi a avut loc spălarea picioarelor. Din Templu Iisus s-a retras pe Muntele Măslinilor în Grădina Ghetsimani, de unde a trimis pe Petru şi Ioan (Luca 21, 8) să întâlnească omul cu ulciorul de apă care să-i conducă la Foişor. Nu întâmplător i-a trimis Mântuitorul în acest loc. Între Ghetsimani şi Foişor se găseşte singurul izvor de apă din cetate, izvor numit Siloan. Din explicaţiile primite, am reţinut că în acest teren a avut loc „spălarea picioarelor ucenicilor de către Iisus şi „Cina cea de Taină".

De aici ne-am dus să vizităm mormântul lui David aflat în îngrijirea evreilor. Templul ridicat aici este relativ nou, însă cercetări arheologice confirmă locul mormântului.

Am trecut apoi pe la o biserică romano-catolică, ridicată pe locul în care a adormit Maica Domnului. Are câteva altare atât la parter, cât şi la subsol. Unul dintre cele mai frumoase este pictat de fraţii Moroşan, artiştii români care au executat şi magnifica pictură a Bisericii din Nazaret. Spre prânz căldura excesivă ne-a obligat să ne întoarcem la Cămin. Seara la orele 18,00 am slujit în sobor slujba tradiţională a celor 12 Evanghelii. Soborul de slujitori ai altarului avea în frunte pe părintele Arhimandrit Vicenţiu şi pe părintele prof. Constantin Galeriu, venit şi dânsul cu noi din ţară, adevărată căpetenie spirituală a grupului nostru, care a şi rostit în felul său cuceritor predica zilei.

Vineri, 16 aprilie 1993 (Vinerea Mare)

Între 7—8 dimineaţa grupul nostru a participat ca de obicei la slujba săvârşită în biserica Aşezământului, după care am pornit în ordine spre Biserica Sfântului Mormânt pentru a lua şi noi parte la marea procesiune de pe Via Dolorosa, numită „Drumul Crucii". La o bisericuţă aflată chiar pe locul fostului Pretoriu — unde Iisus a fost judecat şi condamnat — am aşteptat venirea patriarhului Diodor. S-a format apoi cortegiul care refăcea drumul parcurs de Iisus spre locul răstignirii şi pe Golgota. Câteva zeci de mii de credincioşi — o adevărată mare de oameni — se mişcau în pas cu cortegiul, fiecare sub îndemnul comandamentului sufletesc, al fervoarei credinţei lui de a parcurge şi el drumul cel din urmă al Marelui Nevinovat din Nazaret. Fiecare păşea copleşit de povara crucii păcatelor lui, conştient însă că cel al cărui drum final îl refăcea purta cu El nu numai crucea propriu-zisă pe care va fi bătut în cuie, ci şi crucea păcatelor întregii omeniri.

Cortegiul s-a oprit câteva momente în fiecare din cele 14 staţii de care am amintit. Ceva mai mult s-a oprit la Biserica Sf. Veronica, popas care, — ca şi celelalte — ne-a prilejuit tuturor rememorarea momentului. Cortegiul se mişca într-o ordine desăvârşită, cu aceiaşi

deschizători de drum și aceeași flancare a organelor de ordine locale.

Ne-am înapoiat la cămin covârșiți de această uriașă procesiune, dar mai ales de sentimentul senin al împlinirii unei aspirații de o viață: aceea de a fi învredniciți să pășim cu smerenie și evlavie pe ultimul drum parcurs de Mântuitorul nostru Iisus.

La orele 14,00 toaca ne-a chemat din nou la biserica noastră. Un sobor de 3 preoți și un diacon a săvârșit rânduiala vecerniei din Vinerea Mare, urmată de scoaterea din altar a Sf. Epitaf în mijlocul bisericii. După o pauză întremătoare de 3 ore, toaca și duioșia clopotelor ne-au rechemat în biserică pentru slujba Prohodului. Ne-am organizat în trei grupuri — preoți, călugări și măicuțe — ca să cântăm alternativ acele strofe minunate ale Prohodului Domnului, strofe al căror conținut — acum și aici — avea un înțeles de o emoționantă autenticitate. În această stare tensionată, la rugămintea părintelui Vicențiu am reușit la sfârșit să rostesc un scurt cuvânt de învățătură, care mi s-a părut că e bine primit de cei prezenți.

Întrucât în ziua următoare avea să se petreacă minunea coborârii de sus a harului dumnezeiesc care — sub ochii a mii de credincioși — să aprindă lumina în Biserica Sfântului Mormânt, după Prohod soția mea cu un grup de măicuțe și alte credincioase s-au dus direct acolo ca să vegheze în noaptea aceea și să fie cât mai aproape a doua zi de locul în care va coborî lumina sfântă.

Sâmbătă, 17 aprilie 1993

Ca de obicei dimineața la orele 7,00 am luat parte la slujba Utreniei și a Sf. Liturghii săvârșite în biserica Așezământului. La orele 11,30 ne-am strâns cu toții în fața bisericii, de unde am pornit în grup spre Biserica Sfântului Mormânt pentru a ne ruga Domnului să ne învrednicească de a vedea și noi minunea coborârii dumnezeieștii lumini. Părintele Vicențiu, părintele Galeriu și cu mine ne-am desprins apoi de grup și ne-am dus la reședința patriarhală unde ne-am atașat impresionantului sobor de vlădici, preoți și călugări care se pregătea să pornească în procesiune spre Sfântul Mormânt. Mii și mii de localnici și de credincioși veniți din toată lumea urmau cortegiul, fiecare ținând să fie cu un pas mai aproape de locul în care urma să vadă minunea coborârii dumnezeieștii lumini. De 20 de veacuri minunea aceasta se repetă în fiecare an, acum, în Sâmbăta Mare, între orele 12,30—13,30. Am ținut să fiu foarte atent, să nu scap nici un amănunt, pentru că momentul miracolului dacă pentru localnici era repetabil anual, pentru mine era unic.

Patriarhul Diodor al Ierusalimului, urmat de întregul cortegiu de clerici, a intrat în biserică și s-a oprit câteva momente în fața Sfântului Mormânt sigilat. Au început să bată clopotele când patriarhul și însoțitorii au pornit să ocolească de trei ori Sfântul Mormânt. Biserica era tixită de credincioși, fiecare purtând în mână un mănunchi de 33 de lumânări subțiri, semnificând cei 33 de ani de

viață pământească ai Mântuitorului. Încă înainte de intrarea în biserică mi-au reținut atenția cele câteva sute de arabi creștini care in evlavia lor specifică, cu o bună doză de fanatism, urcați pe acoperișuri, pe ziduri, pe scări sau pe alte locuri mai înalte, strigau în limba lor, cu mâinile ridicate la cer: „Doamne, dă-ne lumină!“ sau „Să vină lumina!“ sau „Trimite-ne, Doamne, din cer lumina!", după cum ni s-a tradus.

După ocolire, patriarhul ajutat de doi diaconi s-a apropiat de ușa Sf. Mormânt și a rupt pecețile, desigilându-l. Trebuie să menționez că sigilarea ușii se face în Vinerea Mare, seara după Prohod. În prealabil trei polițiști necreștini — un arab și un turc, ambii mahomedani, iar al treilea un evreu reprezentând statul Israel au controlat amănunțit interiorul pentru a elimina orice sursă posibilă de foc. Până și arhiereul care presară bucățele de vată pe lespedea Sf. Mormânt este supus unui riguros control corporal, ca și sulul de vată pentru a nu fi impregnat cu vreo substanță ușor inflamabilă. Numai după aceea se sigilează ușa Sf. Mormânt aplicându-se două benzi de pânză în X cu peceți în ceară la capete. Cei trei rămân de pază până la coborârea luminii. În timpul ocolirii s-a cântat „Învierea Ta, Hristoase", iar apoi imnul „Lumină lină a sfintei slave". Adaug că în prealabil patriarhul a fost dezbrăcat de o parte din odăjdii, rămânând numai în stihar alb, cu epitrahil, mânecuțe și brâu. De asemenea că sunt prezenți în altar și reprezentanți oficiali ai bisericilor armeană, coptă și catolică, pentru că numai la altarul ortodox coboară lumina. Sub ochii acestora însuși patriarhul este supus controlului corporal.

După ruperea peceților s-au stins toate luminile, credincioșii, cu mănunchiurile de 33 de lumânări, în mână, așteptând înfiorați, în tăcere absolută, coborârea dumnezeieștii lumini. Trebuie spus că pe hârtia care leagă mănunchiul de lumânări este imprimată scena Învierii Domnului.

Odată ușa Sf. Mormânt eliberată, patriarhul însoțit doar de un arab musulman a pătruns în prima încăpere numită „Capela Îngerului", în timp ce dincoace diaconii adunau ceara într-o cupă de argint spre a fi folosită în anul următor. Arabul a rămas în această primă încăpere a Sf. Mormânt, supraveghind intrarea patriarhului în a doua încăpere. Aici, acesta a căzut în genunchi, lângă lespedea Sf. Mormânt, și a început să se roage fierbinte. Îi însoțeam rugăciunea, eu și toți cei prezenți, de propriile noastre gânduri înălțate către puterea dumnezeiască. După cca. un sfert de oră am văzut deodată în vârful cupolei o lumină puternică de forma unui fulger, dar cu unele ramificații, lumină care cobora, însă nu cu viteza luminii, ci cu durată de câteva secunde. Zigzagul luminos a pătruns în „Capela Îngerului", apoi în încăperea Sf. Mormânt, fărămițându-se pe lespede și aprinzând bucățelele de vată. În același timp s-a aprins și candela mare de la ușa Sf. Mormânt, precum și mănunchiul de lumânări din mâna unei credincioase aflate la balcon în direcția Golgotei, așa cum

am văzut cu ochii mei, cum mi-a spus ulterior soția mea care se găsea prin preajmă și cum mi-a confirmat preotul luteran Martin venit de la Köln — GERMANIA.

În momentul coborârii luminii eu mă aflam la 5—6 m în fața Sf. Mormânt. Ochii mei ca și ai tuturor celor prezenți păstrează și astăzi — și va păstra întotdeauna — imaginea desfășurării acestui miracol. Ca mulți alții am simțit nevoia să-mi șterg fruntea de sudoare. Eram pur și simplu sugrumat de emoție. Mare ești, Doamne, și nemărginită este puterea Ta! Mă închin cu smerenie și laudă din adâncul ființei mele minunatele Tale lucrări!

Unde sunteți voi, atei „deștepți" ai lumii moderne să vedeți și să vă puneți cenușă pe cap. Veniți aici în oricare Sâmbătă Mare, asistați, dacă vreți, cercetați și apoi revizuiți-vă conștiințele! De departe poate veți spune unii că se folosesc, cine știe ce mijloace tehnice pentru a induce lumea în eroare. Destui oameni de știință au căutat să găsească sursa luminii, dar n-au găsit nimic pentru că sursa este din afara legilor fizice, este Dumnezeu. Nu e suficient să declarați că totul este impecabil. E necesar să vă revizuiți conștiințele și să cereți și altor necredincioși să și le revizuiască. Mijloace tehnice? Dar de ce mijloace tehnice dispuneau bieții ierarhi și preoți de acum 10—15 secole ca să provoace un fulger deasupra cupolei acestei sfinte biserici, fulger care să sfideze viteza luminii și să aprindă vată, candelă sau lumânări?!

Și mai este încă ceva, care ar trebui să vă pună pe gânduri. Patriarhul a adunat cu mâinile vata aprinsă, a pus-o în două cupe de aur și a ieșit dincoace în Capela Îngerului. Aici, de față cu musulmanul, a aprins de la vată două mănunchiuri de câte 33 de lumânări, iar cupele le-a predat prin două ferestruici celor doi diaconi. Aceștia vor duce una din cupe în altar iar a doua în biserica patriarhiei cu hramul „Sfinții Împărați Constantin și Elena". Apoi, patriarhul a ieșit în față cu cele două mănunchiuri de lumânări și a strigat mulțimii de credincioși: „Veniți de luați lumină!" Aceasta de trei ori. În câteva clipe toată biserica, curtea și împrejurimile au devenit o mare de lumină. Ei bine, în primele minute aceste flăcărui luminau dar nu ardeau. Am ținut palma deasupra flăcării mănunchiului meu și n-am simțit nici o arsură. O bună credincioasă din grupul nostru, purtătoare a unui păr frumos, bogat și lung, și-a prins în fața noastră un smoc de șuvițe și l-a trecut de câteva ori prin flacăra mănunchiului ei. Nu numai că nu s-a aprins, dar nici măcar n-a sfârâit. Explicați, domnilor, dacă puteți înțelege această flacără rece! De abia după câteva minute ea devine normală.

Împreună cu soția am fost martor al acestei minuni. Mărturia noastră poate fi confirmată de un profesor Galeriu Constantin, dar o pot atesta miile de credincioși prezenți acolo. Cititorule, în fața lui Dumnezeu te conjur să crezi în spusele mele. Îl rog fierbinte să-ți deschidă mintea. Dacă nici așa nu crezi, atunci du-te la Ierusalim în

Sâmbăta Paştilor viitoare. Eu îi mulţumesc lui Dumnezeu că m-a învrednicit să asist la această minune a Sa.

Ne-am înapoiat la cămin fericiţi, într-o însufleţire care ne lumina sufletul, ne desfăta inimile şi ne legăna trupurile.

La orele 23 am plecat din nou în grup spre palatul patriarhal. Aici s-a format iarăşi măreţul cortegiu care a pornit în procesiune solemnă — cu acelaşi ritual — având-l în frunte pe patriarhul Diodor. Ajuns la Biserica Sf. Mormânt, cortegiul a ocolit de 3 ori, după care s-a citit Evanghelia Învierii (Matei 28, 1—20) şi slujba în limba greacă. După aceea noi preoţii şi credincioşii români ne-am întors la biserica noastră de la cămin şi în sobor de 5 preoţi şi un diacon am săvârşit din nou slujba Învierii în limba noastră, apoi Sfânta Liturghie. La sfârşit părintele profesor Constantin Galeriu a rostit un emoţionant cuvânt de zidire sufletească.

Duminică, 18 aprilie 1993 (Sf. Paşti)

Când slujba şi Liturghia Învierii s-a terminat era ora 5,30. Binevoitor şi ospitalier ca de fiecare dată, părintele Vicenţiu ne-a invitat pe toţi la o mică agapă în sala de protocol a Aşezământului. S-a cântat înălţător „Hristos a Înviat" în toate variantele melodice româneşti şi s-au ciocnit tradiţionalele ouă roşii.

La orele 11,30 am purces iarăşi în grup românesc spre Biserica Sf. Mormânt, trecând pe la Palatul patriarhal pentru constituirea cortegiului. Aici am fost mai întâi primiţi de patriarh care ne-a întâmpinat cu „Hristos anesti" (Cristos a înviat, în l. greacă) şi ne-a dăruit fiecăruia câte două ouă roşii. Procesiunea spre Biserica Sf. Mormânt s-a desfăşurat la fel ca celelalte, cu acelaşi fast şi aceeaşi imensă asistenţă. Aici s-a oficiat Vecernia Mare şi după imnul „Lumină lină" s-a citit Evanghelia de la Ioan în 12 limbi. În limba română a fost citită de ieromonahul Gherasim, ierodiacon român venit din părţile Sucevei. Slujba s-a terminat în jurul orei 15 şi grupul nostru s-a înapoiat la cămin.

Luni, 19 aprilie 1993 (a doua zi de Paşti)

Pentru această zi ne-am programat un tur al Galileii cu vizitarea celor mai importante mânăstiri şi biserici. Eram un grup românesc de 15 pelerini, cei care ne-am găsit la orele 6,30 dimineaţa lângă cele două maşini. Între noi era şi Părintele profesor Galeriu care pe tot parcursul, la fiecare popas, ne-a dat indicaţii preţioase cu lux de amănunte.

Nazaret este prima noastră escală. Este principalul oraş al provinciei Galileia, locul de baştină al lui Ioachim şi Ana, al dreptului Iosif şi al Fecioarei Maria cu care s-a logodit tot aici. Din acest loc au plecat împreună la Betleem să se înscrie la recensământ. Aici a copilărit şi a trăit Iisus până la vârsta de 30 de ani, când a plecat spre Iordan ca să fie botezat cu apă de Ioan. Ne închinăm din nou

cu smerenie la Biserica Bunavestire și la locul unde Fecioara a primit vestea de la Arhanghelul Gavril și luăm iarăși apă de la Izvorul Maicii Domnului. La ieșirea din oraș trecem pe lângă „Sprânceana Muntelui", un loc abrupt de unde iudeii au vrut să-l arunce pe Iisus în prăpastie.

Cana Galileii e un sat aflat la cca 10 km de Nazaret, locuit acum de arabi. O biserică ortodoxă a fost ridicată pe locul în care s-a desfășurat nunta și Domnul a prefăcut apa în vin. În interiorul bisericii se mai păstrează două din cele șase vase de piatră care au fost folosite atunci. Ni s-a servit un vin cu adevărat excepțional.

Muntele Tabor a fost al treilea popas. Ca să ajungem aici am trecut printr-o câmpie întinsă cultivată cu diferite culturi. Aici erau odinioară holdele de grâu din care ucenicii Domnului luau spice ca să-și potolească foamea. Spre sud am văzut mica așezare numită Nain unde Iisus a înviat pe fiul unei văduve. Dincolo de sat se vedea muntele Ghilboa unde a murit Saul iar alături este localitatea biblică numită Endor. Am ajuns aici și am urcat cca. 8 km până la Muntele Tabor unde s-a petrecut minunea Schimbării la Față a Domnului. Pe platoul de pe munte sunt două biserici, una ortodoxă — ridicată de doi călugări români din Moldova — cealaltă catolică ridicată de călugării franciscani. În Biserica ortodoxă părintele profesor Galeriu ne-a captivat cu bogăția informațiilor istorico-religioase pe care ni le-a dat. Ne-am închinat adânc, am cântat de trei ori „Hristos a înviat", precum și troparul Schimbării la Față. Doi călugări greci ne-au oferit apoi o gustare din care n-au lipsit ouăle roșii. Surprinzător, construcția se datorește celor doi călugări români Irinarh Rosetti și Nectarie Banul, dar administrația o au grecii.

Iordanul a fost următorul obiectiv. Am coborât și am pornit spre Marea Galileii, trecând printr-o așezare numită Tiberiada. Astfel am ajuns la Iordan, apă în care am intrat cu toții și ne-am spălat cântând troparul Botezului Domnului: „În Iordan botezându-te, Tu Doamne...," iar Părintele Galeriu, luând apă cu mâna — ne-a botezat pe toți.

Capernaum este așezarea pe care o vizităm în continuare. Aici Mântuitorul l-a vindecat pe slăbănogul evanghelic. Aici am văzut și ruinele unei vechi cetăți unde se retrăgea adesea Domnul cu ucenicii Săi.

Muntele Fericirilor a fost popasul următor. Locul de pe acest platou de unde Mântuitorul a rostit fericirile este împrejmuit metalic. Ne-am închinat și aici cu evlavie, am rostit și noi Fericirile, apoi ne-am înapoiat la cămin, obosiți dar mai bogați sufletește.

Marți, 20 aprilie 1993 (a treia zi de Paști)

Cu toată oboseala zilei precedente ne-am programat și în această zi o excursie în aceleași condiții oferite de ospitalierele noastre gazde.

Mânăstirea Sf. Gheorghe Hozevitul a fost primul obiectiv al periplului programat. Este situată cam la 7 km de orașul Ierihon, despre care se vorbește atât astăzi în disputa dintre arabi și evrei. Am ajuns mai întâi pe un platou înalt de unde ni s-a deschis o largă perspectivă spre Valea Iordanului, Ierihon, Muntele Nebo și Marea Moartă. A urmat o coborâre dificilă pe o pantă abruptă, dar am ajuns cu bine la biserica mânăstirii. În acest pustiu numit Hozeva — de unde numele cuviosului Gheorghe, care a zidit-o în secolul IV — a petrecut 3 ani Sf. Prooroc Ilie, fiind prigonit și alungat de împărăteasa Isabela. Cum spune Vechiul Testament, în tot acest timp el a fost hrănit de corbi. La anul 614 Mânăstirea a fost distrusă de perși, iar pustnicii și călugării de aici și din micile așezări înconjurătoare au fost uciși. Astăzi obștea monahală este compusă doar din câțiva călugări, între care am fost plăcut surprinși să întâlnim și doi români: părintele Visarion și fratele Vasile, ambii bucurându-se mult că pot sta de vorbă cu conaționalii. La încheierea vizitei ei ne-au tratat cu cafele și sucuri răcoritoare, binevenite în căldura aceea copleșitoare.

Biserica are hramul Sf. Gheorghe Hozevitul, iar grecii care administrează îi spun „Kiriaco". Există un paraclis închinat ctitorului și un al doilea situat chiar în peștera în care Sf. Prooroc Ilie a trăit în post și rugăciuni cei 3 ani. Se mai găsesc în biserică și multe alte moaște de sfinți, printre care ale Sf. Ioan Iacob Românul așezate absolut întregi într-un sicriu de chiparos și cristal. Ne-a emoționat profund faptul că la picioare era expusă o fotografie din tinerețe a lui lângă un drapel românesc. În semn de adâncă cinstire am cântat cu toții troparul „Întru Tine, Părinte", ne-am închinat și am sărutat racla, mulțumind pentru buna primire.

Carantania (40 în traducere) este un munte din zonă spre care ne-am îndreptat cu destule dificultăți datorate mai puțin urcușului, cât căldurii toride. Muntele se numește așa în amintirea faptului că Mântuitorul s-a retras aici și a postit 40 de zile, fiind apoi ispitit de 3 ori de către diavol. Pe poteca în zig-zag nu puteam urca decât pe jos între peretele abrupt și o prăpastie adâncă. Diferența de nivel depășește 1 000 m.

Mânăstirea Sărindar era tocmai în vârf, lăsând impresia că este suspendată în aer. Ne-a deschis poarta de metal un arab creștinat, după care, mai urcând câteva trepte, am dat într-un coridor îngust. Prin el am ajuns la biserica mânăstirii cu hramul „Bunavestire". Și ea a fost ridicată în sec. IV de aceeași sfântă împărăteasă Elena. Legat de biserică este un paraclis la care se ajunge urcând din nou. Aici se păstrează o bucată de stâncă originală pe care au stat picioarele Domnului când a fost ispitit de diavol (Matei 4, 1—11). Am citit această Evanghelie a Ispitirii, am cântat de trei ori „Hristos a înviat" și apoi am uns cu untdelemn sfințit membrii grupului nostru. Coborâm apoi de pe munte până la mașini și pornim mai departe.

Ierihon este cel mai vechi oraș din lume, avându-și originile cu peste 7000 de ani în urmă. Ziduri, clădiri vechi și străzi înguste, în zăpușeala zilei cu prea puțină viață pe ele. Am fost conduși într-o

curte unde ni s-a arătat o tulpină de dud care, după tradiție ar descinde din dudul în care s-a urcat Zaheu ca să-L poată vedea pe Domnul. „Zahee, grăbește de te coboară că astăzi în casa ta mi se cade să fiu" — i-a spus Iisus (Luca 19, 1—10). În amintirea acestei întâlniri a fost ridicată aici o biserică extrem de frumoasă, o adevărată minicatedrală. Am intrat și am citit Evanghelia de la Luca, ne-am închinat cu smerenie și am cântat și aici „Hristos a înviat".

Marea Moartă ne-a reținut lângă malurile ei mai mult de o oră. I se mai spune și Lacul Asfaltit. S-a format în depresiunea Ghor la 392 m. sub nivelul celorlalte mări. Marea — sau lacul — e cea mai joasă depresiune de pe pământ. Are o lungime de 85 km și o lățime de 17 km, între Israel și Iordania. Adâncimea maximă este de 356 m, iar suprafața de 980 km^2. Are o salinitate de 270/00, de 7,5 ori mai mare decât a celorlalte mări, făcând imposibilă orice viață în această apă. De aici și numele pe care îl poartă.

La vreo 6 km de liziera de vest a Mării Moarte se văd faimoasele peșteri Gumran care amintesc de „esenieni", o sectă religioasă iudaică dinainte de Hristos. De fapt se văd grotele în interiorul cărora în anii 1947—1948, după intense săpături arheologice s-au găsit 11 peșteri zidite la intrare, în interiorul cărora s-au găsit o serie de vase din lut conținând suluri de piele și pergament cu înscrisuri biblice extrem de prețioase atât pentru creștinism, cât și pentru cultura antică.

Mânăstirea Sfântul Gherasim de la Iordan era însă obiectivul nostru ultim pentru această zi. La vreo 3 km de Iordan și de Marea Moartă, Mânăstirea este o adevărată oază într-un deșert. E singură și izolată în această mare de nisip, ceea ce o face vizibilă de foarte departe. A fost întemeiată în secolul IV de pustnicul Gherasim de la Iordan. S-a nevoit mulți ani ca s-o ridice, tradiția alăturându-i doar un leu ca ajutor, leu care la moartea stăpânului său a fost atât de îndurerat, încât nu s-a mai mișcat de lângă el, găsindu-și astfel sfârșitul. Biserica este foarte mică, de altfel ca și incinta mânăstirii în care am găsit doar câteva chilii pe două nivele. Biserica nu este în centrul mânăstirii, ci în partea de nord la etaj. Cea construită de ctitor în sec. IV a fost distrusă de perși. Ceea ce vedem noi astăzi a fost edificat ulterior pe vechile ruine.

Tradiția spune că aici ar fi trăit în sec. VI cuviosul Zosima care în acest pustiu s-a întâlnit cu Maria Egipteanca pe care a împărtășit-o și a îngropat-o în nisip când și-a sfârșit zilele. Tot tradiția indică punctul ca loc de popas pentru Maica Domnului cu pruncul Iisus și dreptul Iosif când fugeau spre Egipt. Se crede de asemenea că de aici și-ar fi început Sf. Ioan Botezătorul propovăduirea, ducându-se apoi la Iordan — care nu era departe — și începând să boteze cu apă pe cei ce se pocăiau.

Aprindem lumânări și ne închinăm la icoanele bisericii, iar la ieșire suntem tratați cu portocale și lipii. O impresie de adevărată cetate lasă această mânăstire privită din exterior. E înconjurată de ziduri înalte și groase și totul are o culoare roșietică, la fel cu a nisi-

pului încins de soare. Zidurile, ni s-a spus, sunt de apărare contra beduinilor.

După o oră de drum cu maşinile ne-am înapoiat la cămin, obosiţi dar mulţumiţi că ne-am lărgit cunoştinţele privind istoria, tradiţia, şi viaţa creştină în Ţara Sfântă.

Miercuri, 21 aprilie 1993

A fost o zi de recuperare a forţelor fizice, după eforturile din aceste trei zile de Paşti. Ne-am revăzut cu membrii grupului nostru atât la slujbele de la biserica Aşezământului, cât şi la masă. Întâlnirile acestea post festum sunt deosebit de fertile. Fiecare reţinem amănunte care ţie ţi-au scăpat sau dă unui fapt o interpretare la care nu te-ai gândit. Multe din însemnările mele au fost completate, rectificate sau altfel văzute datorită acestor întâlniri. Rămân recunoscător întregului grup de pelerini, ca şi gazdelor noastre.

Joi, 22 aprilie 1993

Dimineaţa la orele 7,00 am participat la biserica Aşezământului la o frumoasă şi înălţătoare slujbă a utreniei. Spre prânz am vizitat distinsa familie de evrei Molnar, plecată din România în 1972. Au venit cu maşina şi ne-au luat, purtându-ne mai întâi printr-o imensă şi extrem de bine aprovizionată piaţă a Ierusalimului, de la legume şi fructe indigene şi exotice, până la o largă varietate de produse de carne, de patiserie etc. Piaţa avea farmecul tuturor pieţelor orientale, cu aglomeraţie mare şi gălăgie negustorească şi mai mare. Arabi şi evrei amestecaţi îşi lăudau marfa din spatele tarabelor celor din faţa lor, ca şi foarte mulţi turişti străini. Cred că se puteau auzi acolo toate limbile pământului.

Pr. Mihai Rusu

† PR. PROF. ŞI ACADEMICIAN DUMITRU STĂNILOAE

În dimineaţa zilei de 5 octombrie 1993, cu puţine zile înainte de a-şi sărbători ziua onomastică şi cu şase săptămâni înainte de-a împlini venerabila vârstă de 90 de ani (16 noiembrie), Dumnezeu a chemat la Sine pe cel ce a fost preotul, profesorul, teologul şi omul de înaltă cultură, doctor honoris causa al mai multor Universităţi din ţară şi de peste hotare, membru titular al Academiei Române, Dumitru Stăniloae. În semn de aleasă cinstire, trupul neînsufleţit i-a fost depus în catedrala patriarhală din Bucureşti, unde au vegheat în permanenţă preoţi, călugări şi studenţi teologi.

Slujba înmormântării a fost săvârşită în ziua de 7 octombrie, în faţa catedralei patriarhale din Bucureşti de către un sobor de ierarhi şi preoţi, în frunte cu Prea Fericitul Patriarh Teoctist. Din sobor au mai făcut parte Înalt Prea Sfinţiţii Mitropoliţi Antonie al Ardealului, Daniel al Moldovei, arhiepiscopi, episcopi, episcopi vicari, arhimandriţi şi preoţi. Au participat mii de credincioşi, ca „la o slujbă de Înviere", cum spuneau unii, numeroşi preoţi, călugări şi studenţi teologi. Din partea autorităţilor de stat au fost de faţă Dl. consilier prezidenţial Victor Opaschi, Dl. Ministru al Învăţământului Liviu Maior, Doamna acad. Zoe Dumitrescu-Buşulenga şi alţii.

Au rostit cuvântări: Prea Fericitul Patriarh Teoctist, academicienii Al. Surdu şi Virgil Cândea, din partea Academiei Române, Rev. anglican Allchin din Marea Britanie, Păr. Prof. Dumitru Radu din partea şcolilor teologice, un student teolog din Bucureşti.

După terminarea cuvântărilor, s-a format un impresionant cortegiu care s-a deplasat pe jos până în faţa locuinţei răposatului (Cernica 6), nu departe de Piaţa Universităţii. De acolo, aproape toţi s-au îndreptat în maşini şi autobuze spre mânăstirea Cernica, locul său de veşnică odihnă. În faţa mormântului au mai rostit cuvântări: Păr. Prof. Mircea Păcurariu, din partea Facultăţii de Teologie din Sibiu, Păr. Prof. Constantin Galeriu şi Î. P. S. Mitropolit Daniel al Moldovei şi Bucovinei, amândoi foşti doctoranzi ai vrednicului de pomenire preotul profesor Dumitru Stăniloae.

Dumnezeu să-l ierte şi să-l aşeze în ceata aleşilor Săi.

Arhid. Visarion Bălţat

PĂRINTELE STĂNILOAE. MĂRTURIE DE UCENIC

A plecat dintre noi și Părintele Stăniloae. Sunt însă plecări și plecări. Unii pleacă definitiv — cei care nu lasă în urmă nimic celor care mai rămân — alții parcă nici n-ar pleca. Prin personalitatea lor, prin opera lor, înnoiesc mereu gândirea oamenilor, tâlcuiesc tainele lui Dumnezeu și sensurile lumii și, rămân ca un izvor care nu încetează niciodată să dăruiască apă limpede, răcoritoare.

Izvorul Stăniloae nu va seca niciodată. Va rămâne veșnic viu.

A trecut dincolo când nu l-a mai slujit trupul, dar cu mulțumire că Dumnezeu i-a dat *„lungime de zile"*, ca să-și folosească mintea și sufletul spre îmbogățirea minților și a sufletelor celor din preajma lui. Cei nouăzeci de ani i-a umplut zi de zi cu roade de adâncă cugetare și de adâncă simțire mai mult decât mulți din generația lui și nu numai din Teologie și Biserică, și nu numai din România. Se spunea de mult că *era cel mai mare teolog* ortodox. Și era. Un gânditor francez foarte cunoscut și cu cuvânt greu și zgârcit în aprecierea valorilor, a spus odată — și declarația a făcut-o și în scris — *că „toată lumea cunoaște pe Părintele Stăniloae care este un uriaș, un geniu teologic care marchează absolut tot secolul nostru"* (Olivier Clément, în rev. „Renașterea", Episcopia Râmnicului, an. I, nr. 3—4, 1992, p. 8).

Gândire originală, creatoare, îndrăzneață, capacitate de adâncire până la epuizarea tuturor posibilităților de explorare a unui gând, a unei fapte, a unei prezențe a lui Dumnezeu în lume, în cuvânt, în om, în univers — iată ce și cine a fost și rămâne Părintele Stăniloe. Nimeni ca dânsul n-a descoperit sensuri noi acolo unde nimeni nu le bănuia, n-a elaborat mai pe înțeles și cu noi înțelesuri o teologie a lumii, o teologie a persoanei — pornind de la Dumnezeu-Persoana — o teologie a armoniei și a echilibrului, o teologie a omeniei, folosindu-se în aceste din urmă elaborări mai ales de felul cum se reflectă ele în alcătuirea sufletului românesc.

Pentru totdeauna și pentru toate generațiile care vor veni după noi, el va fi Profesorul care ne-a învățat taina apropierii de Dumnezeu. Când se va zice *Filocalie*, se va zice Stăniloae.

Am avut șansa să fiu unul din prima generație de studenți ai săi la Facultatea de Teologie din București. Atunci i-am ascultat cursul de *Teologie ascetică și mistică*. Spiritualitatea românească i-a datorat atunci, și de atunci încoace, instaurarea unui nou model de viață duhovnicească în Mânăstiri, ca și în sufletele preoților și ale laicilor, mai ales în condițiile în care viața duhovnicească trebuie să se ascundă în rugăciune, în tăcere, în meditație, adesea într-un *incognito* aproape subversiv, dar viu lucrător. A fost un „rug aprins" care ardea și nu se mistuia.

A fost istoric, apologet, dogmatist. În toate a excelat. În spiritualitate însă, e de pe acum în rândul Părinților Bisericii, și ne va ră-

mâne mereu Dascăl și Îndrumător, căci n-a murit, ci a trecut prin moarte la viață.

Dr. Antonie Plămădeală
Mitropolitul Ardealului

Revista Teologică, la care adormitul în Domnul a fost un statornic colaborator prin vremuri zbuciumate, aduce un pios omagiu, — prin cuvântarea Î.P.S. Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului „Mărturie de ucenic" — academicianului Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, rugând pe Părintele Ceresc să-i facă parte de bucuria aleșilor săi, acum când se „adaugă la neamul de sub țară", alături de toți aceia care s-au nevoit a face cunoscut pe Dumnezeu și iubirea Lui nouă, oamenilor.

Pomenirea lui din neam în neam

† PREOTUL ICONOM-STAVROFOR GHEORGHE PAPUC (1928—1993)

În zorii zilei de 27 octombrie a.c., a trecut fulgerător la cele veșnice cel ce a fost preotul iconom-stavrofor Gheorghe Papuc, consilier cultural al Arhiepiscopiei Sibiului, vreme de aproape 24 de ani.

Vestea neașteptată a trecerii dincolo a mult prețuitului părinte Gheorghe Papuc a întristat profund inimile familiei, ierarhilor din Mitropolia Ardealului, angajaților Centrului Eparhial Sibiu, precum și tuturor celor ce l-au cunoscut.

Născut pe meleagurile pline de farmec și dor ale Covasnei, pe care le-a iubit atât de mult și pe care le evoca cu fiece prilej, adormitul întru Domnul a văzut lumina zilei în loc. Covasna la 28 iulie 1928 din părinții Gheorghe și Floarea.

După cursurile școlii elementare din Covasna, localitatea natală, a urmat cursurile Liceului „Andrei Șaguna" din Brașov, iar în anul 1949 s-a înscris la Institutul Teologic de Grad Universitar din Sibiu pe care l-a absolvit în anul 1953, prezentând ca teză de licență lucrarea „Domnul nostru Iisus Hristos — persoană istorică" notată cu calificativul „excepțional".

A urmat apoi între anii 1954—1957 cursurile de magisteriu la Institutul Teologic București, la secția Teologie Biblică — specialitatea Noul Testament sub conducerea ilustrului profesor, viitor mitropolit și apoi patriarh dr. Iustin Moisescu.

În anul 1956 se căsătorește cu tânăra Morariu Marilena din satul Boița, jud. Sibiu, căsătoria fiindu-le binecuvântată cu un fiu, Gheorghe.

Remarcat încă de pe băncile Facultății de Teologie, părintele Gheorghe Papuc a fost hirotonit întru diacon pe seama Catedralei mitropolitane din Sibiu, de către pururea pomenitul mitropolit al Ardealului Dr. Iustin Moisescu la 27 octombrie 1956.

Între 1969—1993, a îndeplinit funcţia de Consilier cultural al Arhiepiscopiei Sibiului, slujbă pe care a îndeplinit-o cu sârguinţă „cu timp şi fără timp", depunând un efort remarcabil.

Vreme îndelungată a condus cu pricepere şi dăruire vechiul ziar sibian al lui Andrei Şaguna „Telegraful Român", precum şi „Îndrumătorul bisericesc" şi a vegheat asupra tuturor lucrărilor scoase din teascurile Tipografiei arhidiecezane din Sibiu.

El însuşi înzestrat de Dumnezeu cu darul oratoriei şi al scrisului, a scos câteva cărţi şi broşuri şi multe, multe articole de zidire şi învăţătură creştinească în revistele mitropolitane sau centrale.

La 15 august 1990, la hramul Mânăstirii Brâncoveanu, Sâmbăta de Sus, a fost hirotonit de către Î. P. S. Mitropolit Antonie al Ardealului întru preot, iar la 25 decembrie acelaşi an a fost hirotesit întru iconom stavrofor.

A plecat dincolo, spre zările de lumină şi pace ale veşniciei, deşi încă în putere, senin şi smerit, împăcat cu toţi, după o muncă asiduă, cuprins parcă de dorul de a se odihni întru fericirea cea veşnică.

În drum spre Bucureşti, la ceas târziu de seară, miercuri 27. X. a. c., Î. P. S. Mitropolit Antonie s-a oprit pentru câteva clipe la casa părintelui Gheorghe, unde la căpătâiul său a săvârşit o rugăciune pentru odihna sufletului său, luându-şi rămas bun de la unul dintre colaboratorii săi apropiaţi.

Slujba înmormântării celui ce a fost părintele Gheorghe Papuc, s-a oficiat în Catedrala mitropolitană din Sibiu, de către un impresionant sobor de preoţi şi diaconi, având ca protos pe P. S. Ioan al Oradiei.

Au luat parte la slujbă membrii Permanenţei Consiliului Eparhial Sibiu, protopopi şi preoţi din Arhiepiscoie, membri ai corpului profesoral de la Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna" din Sibiu, membri ai familiei, studenţi teologi şi o mare mulţime de credincioşi.

După oficierea slujbei religioase, şirul cuvântărilor a fost deschis de P. S. Ioan Mihălţan, care a făcut un ales portret al celui ce a fost consilierul Gheorghe Papuc, prieten apropiat al P. S. Sale.

Au vorbit apoi P. C. Aurel Răduleţ, vicar administrativ, care a prezentat Mesajul de condoleanţe al Î. P.S. Mitropolit Antonie, P. C. pr. prof. Dr. Mircea Păcurariu, decanul Facultăţii de Teologie din Sibiu, P. C. pr. Petru Pleşa, consilier cultural al Episcopiei de Alba-Iulia, care a prezentat mesajul P. S. Episcop Andrei, P. C. prot. Gheorghe Răţulea, protopopul de Sf. Gheorghe, dl. av. Ioan Morariu din partea membrilor Consiliului Eparhial Sibiu şi P. C. pr. Nichifor Todor din partea parohiei Sibiu — Trei Stejari.

În sunetul prelung al clopotelor Catedralei mitropolitane din Sibiu, şi plâns de toţi cei prezenţi, trupul neînsufleţit al părintelui Gheorghe Papuc a fost transportat la Cimitirul orăşenesc din Sibiu, unde a fost înmormântat spre veşnică odihnă până la obşteasca înviere.

Arhid. Visarion Bălţat

ÎNDURERATĂ FAMILIE, *

Cu adâncă durere am aflat despre trecerea fulgerătoare la cele veşnice a mult preţuitului Dvs. soţ şi tată, preotul iconom stavrofor Gheorghe Papuc, vrednic ostenitor şi slujitor al altarului Bisericii noastre strămoşeşti şi neostenit colaborator al nostru şi al Centrului arhiepiscopesc Sibiu în calitate de consilier cultural.

Numele adormitului întru Domnul va rămâne viu în inima noastră şi a tuturor celor care l-au cunoscut pentru evlavia, conştiinciozitatea, devotamentul, competenţa şi dăruirea de sine de care a dat dovadă timp de peste 37 de ani în slujirea Ortodoxiei româneşti şi a Bisericii noastre străbune.

Colaborator apropiat al mitropoliţilor de pioasă amintire, Iustin Moisescu, Nicolae Colan şi Nicolae Mladin, iar din 1982 şi al Nostru, adormitul întru Domnul a desfăşurat o bogată şi susţinută activitate în cadrul Sectorului cultural al Arhiepiscopiei Sibiului.

Bun condeier, autor de cărţi, părintele Gheorghe Papuc a condus cu pricepere, şi dăruire, ca redactor, mulţi ani foaia noastră bisericească de la Sibiu „Telegraful Român" şi „Îndrumătorul Pastoral", publicând în ele ca şi în revista „Mitropolia Ardealului" şi în alte reviste mitropolitane sau centrale, numeroase articole şi studii, dând folositoare îndrumări clerului şi credincioşilor.

Activitatea sa bogată ca diacon şi preot-consilier s-a bucurat de multă preţuire, pentru că mult a râvnit pentru Casa Domnului şi lasă în amintirea noastră a tuturor celor ce l-am cunoscut şi l-am preţuit, un chip de lumină şi de slujire adevărată.

Părintele Gheorghe Papuc şi-a înţeles pe deplin misiunea, s-a identificat cu ea şi pleacă cu cugetul împăcat, ca unul care lupta cea bună a luptat, credinţa a păzit, Evanghelia a propovăduit şi iată că i s-a gătit şi cununa dreptăţii.

Pleacă dintre noi lăsând în urma sa o rază de lumină: lumina slujitorului la sf. altar, lumina predicatorului şi condeierului care a propovăduit prin scris şi prin viu grai Evanghelia lui Hristos, lumina prietenului şi a omului care încălzea inima celor cu care stătea de vorbă, lumina soţului şi a părintelui ce nu poate fi niciodată uitat.

În aceste clipe ale despărţirii, cu părerea de rău de a nu fi prezent la înmormântare, fiind în drum spre Geneva în ascultarea Bisericii, sunt alături de durerea membrilor familiei celui adormit în Domnul şi rog pe Dumnezeu, Părintele Luminilor, să aşeze sufletul său în odihna cea fericită a aleşilor Săi, iar celor rămaşi le adresăm cuvânt de mângâiere.

Am rugat pe P. S. Ioan, episcopul Oradiei, să fie în numele meu, ierarhul care să-l conducă pe iubitul nostru consilier şi prieten, pe ultimul drum.

În veci pomenirea lui!

Dr. Antonie Plămădeală
Mitropolitul Ardealului

---

* Mesaj de condoleanţe, care a fost citit la slujba înmormântării.

TIPARUL

TIPOGRAFIEI EPARHIALE SIBIU

DIN VIAȚA BISERICEASCĂ

MĂRTURIE DE CONȘTIINȚĂ ORTODOXĂ

EVENIMENTE ACADEMICE

ÎNSEMNĂRI, NOTE, COMENTARII

IN MEMORIAM